¿Para qué la acción?

Simone de Beauvoir

¿Para qué la acción?

Simone de Beauvoir

Traducido por Juan José Sebreli
Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972

Título de la edición original:
Pyrrus et Cinéas
Gallimard, Paris, 1944

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa.
Se han eliminado las páginas en blanco.

letra e

[9]

Plutarco cuenta que un día Pirro hacía proyectos de conquista: “Primero vamos a someter a Grecia”, decía. “¿Y después?”, le pregunta Cineas “Ganaremos África”. “¿Y después de África?” “Pasaremos al Asia, conquistaremos Asia Menor, Arabia”. “¿Y después?” “Iremos hasta las Indias”. “¿Y después de las Indias”. “¡Ah!”, dice Pirro, “descansaré”. “¿Por qué no descansar entonces, inmediatamente?”, le dice Cineas.

Cineas parece sabio. ¿Para qué partir si es para regresar? ¿A qué comenzar si hay que detenerse? Y sin embargo, si no decido en primer término detenerme, me parecerá aún más vano partir. “No diré A”, dice el escolar con empecinamiento. , “¿Pero por qué?” “Porque después de eso, habrá que decir B”. Sabe que si comienza, no terminará jamás: después de B será el alfabeto entero, las sílabas, las palabras, los libros, los exámenes y la carrera; a cada minuto una nueva tarea que lo arrojará hacia una tarea nueva, sin descanso. ¿Si no se termina nunca, para qué comenzar? Aun el arquitecto de la Torre de Babel pensaba que el cielo era un techo y que lo [10] tocaría algún día. Si Pirro pudiera extender los límites de sus conquistas más allá de la tierra, más allá de las estrellas y de las más lejanas nebulosas, hasta un infinito que sin cesar huyera ante sí, su empresa seria insensata, su esfuerzo se dispersaría sin jamás recogerse en ningún fin. A la luz de la reflexión, todo proyecto humano parece, por lo tanto, absurdo, pues no existe sino

asignándose límites, y esos limites, se los puede siempre franquear preguntándose con desdén: “¿Por qué precisamente aquí? ¿Por qué no más allá? ¿Por qué razón?”

“He descubierto que ningún fin vale la pena de ningún esfuerzo”, ice el héroe de Benjamín Constant. Así piensa frecuentemente el adolescente cuando la voz de la reflexión despierta en él. El niño se parece a Pirro: corre, juega sin plantearse problemas y los objetos que crea le parecen dotados de una existencia absoluta, llevan en sí mismos su razón de ser. Pero descubre un día que tiene el poder de superar sus propios fines: no hay más fines; y no existiendo ya para él sino vanas ocupaciones, las rechaza. “Los dados están cargados”, dice y mira con desprecio a sus mayores: ¿cómo les es posible creer en sus empresas? Son engaños. Algunos se matan para poner fin a ese señuelo irrisorio, y ése es, en efecto, el único medio para terminar. Pues en tanto que permanezca vivo, es en vano que Cineas me hos-[11]tigue diciéndome: “Y después? ¿Para qué?” A pesar de todo, el corazón late, la mano se tiende, nuevos proyectos nacen y me impulsan adelante. Los sabios han querido ver en ese empecinamiento el signo de la irremediable locura de los hombres; pero una perversión tan esencial, ¿puede ser aun llamada perversión? ¿Dónde encontraremos la verdad del hombre, si no en él mismo? La reflexión no puede detener el impulso de nuestra espontaneidad.

Pero la reflexión es también espontánea. El hombre planta, lucha, conquista, desea, ama, pero siempre hay un “¿y después?” Puede que, de instante en instante, se arroje con ardor siempre renovado a nuevas

empresas: así Don Juan no deja a una mujer sino para seducir a otra; pero aun Don Juan se fatiga un buen día.

Entre Pirro y Cineas, el diálogo vuelve a comenzar sin fin.

Y no obstante, es preciso que Pirro se decida. ¿Se queda o parte? Si se queda, ¿qué hará? Si parte, ¿hasta dónde irá?

"Hay que cultivar nuestro jardín", dice Cándido. Ese consejo no nos será de gran ayuda. Pues, ¿cuál es nuestro jardín? Hay hombres que pretenden trabajar toda la tierra, y otros encontrarán una maceta demasiado vasta. Algunos dicen con indiferencia: "Después de mí, el diluvio", en tanto que Carlomagno, agonizante, llora [12] al ver los barcos de los normandos. Esa joven llora porque tiene los zapatos agujereados y le entra el agua. Si le digo: "¿Qué importa? Piense en esos millones de hombres que mueren de hambre en los confines de China", ella me responderá con cólera: "Están en China. Y es mi zapato el que está agujereado". Sin embargo, he aquí a otra mujer que llora por el horror del hambre china. Si le digo: "¿Qué le importa?, usted no tiene hambre", ella me mirará con desprecio "¿Qué importa mí propia comodidad?" ¿Cómo pues saber lo que es mío? Los discípulos de Cristo preguntaban: ¿Quién es mi prójimo? ¿Cuál es pues la medida de un hombre? ¿Qué fines puede proponerse y qué esperanzas le están permitidas?

Primera Parte

EL JARDÍN DE CÁNDIDO

[15]

Conocí a un niño que lloraba porque el hijo de su portero había muerto. Los padres lo dejaron llorar hasta que se cansaron. "Después de todo, ese chico no era tu hermano". El niño enjugó sus lágrimas. Pero ésa es una enseñanza peligrosa. Es inútil llorar por un niño extraño; sea. Pero, ¿por qué llorar por un hermano? "No es asunto tuyo", dice la mujer reteniendo al marido, que quiere correr a tomar parte en un tumulto. El marido se aleja, dócil; pero si alguno, instantes más tarde, la mujer pide su ayuda diciéndole: "Estoy fatigada, tengo frío", desde el seno de esa soledad donde se ha encerrado, la mira con sorpresa pensando: "¿Es ése asunto mío?" ¿Qué importan los indios?; pero del mismo modo, ¿qué importa el Imperio? ¿Por qué llamar *míos* este suelo, esta mujer, estos niños? He engendrado esos niños, están ahí; la mujer está a mi lado, el suelo bajo mis pies: no existe ningún lazo entre ellos y yo. Así piensa el Ex[16]tranjero, de Camus: se siente extranjero en el mundo entero que le es completamente extranjero. Frecuentemente, en la desdicha, el hombre renuncia así a todas sus ataduras. No quiere la desdicha, trata de huirle; mira en sí mismo: ve un cuerpo indiferente, un corazón que late con ritmo igual, una voz dice: "Existo". La desdicha no está ahí. Está en la casa desierta, en ese rostro muerto, en esas calles. Si vuelvo a entrar en mí mismo miro con asombro esas calles inertes, diciendo: "¿Pero qué me importa?, todo

esto no me significa nada". Me vuelvo a encontrar indiferente, apacible. "Pero, ¿qué es lo que ha cambiado?", decía en setiembre de 1940 ese pequeño burgués sedentario sentado en medio de sus muebles. "Se comen siempre los mismos bifes". Los cambios no existían sino afuera.

¿Qué le importaban a él? Sí yo mismo no fuera sino una cosa, nada en efecto me concerniría; si me encierro en mí mismo, el otro está también cerrado para mí; la existencia inerte de las cosas es separación y soledad. No existe entre el mundo y yo ninguna relación. En tanto que soy en el seno de la naturaleza un simple dato, nada es mío. Un país no es mío si estoy solo en él como una planta; lo que se edifica sobre mí, sin mí, no es mío: la piedra que soporta pasivamente una casa no puede pretender que la casa sea suya. El Extranjero, de Camus, [17] tiene razón en rechazar todos los lazos que se pretenden imponerle desde fuera: ningún lazo está dado de antemano. Si un hombre se satisface con una relación totalmente exterior con el objeto, diciendo: "Mi cuadro, mi parque, mis obreras", porque un contrato le confiere ciertos derechos sobre esos objetos, es que ha elegido engañarse; quiere extender su lugar sobre la tierra, dilatar su ser más allá de los límites de su cuerpo y de su memoria sin correr, no obstante, el riesgo de ningún acto. Pero el objeto permanece, frente a él, indiferente, extraño. Las relaciones sociales, orgánicas, económicas, no son sino relaciones externas y no pueden fundar ninguna posesión verdadera.

Para apoderarnos sin peligro de bienes que no son nuestros, recurrimos aun a otras artimañas. Sentado junto al fuego y leyendo en un diario el relato de una ascensión al Himalaya, ese burgués apacible

exclama con orgullo: “¡He aquí lo que puede hacer un hombre!” Le parece que él mismo ha subido al Himalaya. Identificándose con su sexo, con su país, con su clase, con la humanidad entera, un hombre puede agrandar su jardín; pero no lo agranda sino en palabras, esa identificación no es sino una pretensión vacía.

Es mío solamente aquello en lo que reconozco mi ser y no puedo reconocerlo sino ahí donde estoy comprometido; para que un objeto me per-[18]tenezca, es preciso que haya sido fundado por mí: no es totalmente mío si no lo he fundado en su totalidad. La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto: ya una obra construida con materiales que no son míos, se me escapa en ciertos aspectos. Lo que es mío, es, en primer lugar, el cumplimiento de mi proyecto: una victoria es mía si he combatido por ella; si el conquistador fatigado puede gozar de las victorias de su hijo, es porque ha querido un hijo precisamente para prolongar su obra: es aun el cumplimiento de un proyecto suyo lo que saluda. Porque mi subjetividad no es inercia, repliegue sobre sí, separación, sino por el contrario, movimiento hacia el otro; la diferencia entre el otro y yo es abolida y puedo llamar al otro mío. El lazo que me une al otro, sólo yo puedo crearlo; lo creo por el hecho de que no soy una cosa sino un proyecto de mí hacia el otro, una trascendencia. Y ése es el poder que desconoce el extranjero: ninguna posesión me es dada; pero la indiferencia extranjera del mundo tampoco me es dada: no soy una cosa, sino espontaneidad que desea, que ama, que anhela, que actúa, “Ese chico no es mi hermano”. Pero si lloro por él, no es ya un extraño. Son mis lágrimas las que deciden. Nada está decidido antes de que yo decida. Cuando los discípulos

preguntaron a Cristo: ¿Cuál es mi prójimo?, Cristo no respondió con una enumera-[19]ción. Relató la parábola del buen samaritano. Ése fue el prójimo del hombre abandonado en el camino a quien cubrió con su manta y socorrió: no se es el prójimo de nadie, se *hace* de otro un prójimo mediante un acto.

Es mío, pues, en primer término, lo que hago. Pero desde que lo he hecho, he aquí que el objeto se separa de mí, se me escapa. Ese pensamiento que yo he expresado enteramente, ¿es aún mi pensamiento? Para que ese pasado sea mío, hace falta que, a cada instante, lo haga mío de nuevo proyectándolo hacia mi porvenir; aun los objetos que en el pasado no han sido míos porque no los he creado, puedo hacerlos míos creando algo sobre ellos. Puedo gozar de una victoria en la cual no he participado si la tomo como punto de partida de mis propias conquistas. La casa que no he construido se transforma en mi casa, si la habito, y la tierra, en mi tierra si la trabajo. Mis relaciones con las cosas no están dadas, no son fijas; las creo minuto a minuto, algunas mueren, algunas nacen y otras resucitan. Sin cesar cambian. Cada nueva superación me da, de nuevo, la cosa superada, y es por eso que las técnicas son modos de apropiación del mundo: el cielo es para quien sabe volar, el mar para quien sabe nadar y navegar.

Así nuestra relación con el mundo no está decidida de antemano; somos nosotros los que decidimos. Pero no deci-[20]dimos arbitrariamente no importa qué. Lo que supero, es siempre mi pasado, y el objeto tal como existe en el seno de ese pasado; mi porvenir envuelve ese pasado, no puede construirse sin él. Los chinos son mis hermanos

desde el momento en que lloro por sus males pero no puedo llorar a voluntad por los chinos. Si no me he preocupado jamás de Babilonia, no puedo elegir bruscamente interesarme en las últimas teorías sobre el emplazamiento de Babilonia. No puedo sentir una derrota si no estoy comprometido con el país vencido: deploro la derrota en la medida de mis compromisos. Un hombre que ha confundido su destino con el de su país, su jefe por ejemplo, podrá decir ante la derrota: "Mi derrota". Un hombre que ha vivido en un país sin hacer nada más que comer y dormir, no verá en el acontecimiento sino un cambio de hábitos. Puede tomarse súbitamente conciencia, a la luz de un hecho nuevo, de compromisos que habían sido vividos sin ser pensados pero, por lo menos, hace falta que hayan existido. En tanto que distintas de mí, las cosas no me atañen: no soy jamás alcanzado sino por mis propias posibilidades.

Estamos, por lo tanto, rodeados de riquezas interdictas, y frecuentemente nos irritamos de esos límites: quisiéramos que el mundo entero fuera nuestro, codiciamos el bien de otro. He conocido, [21] entre otros, una joven estudiante que pretendía anexarse por turno, el mundo del deporte, el del placer, el de la coquetería, el de la aventura, el de la política. Ensayaba en todos esos dominios sin comprender que seguía siendo una estudiante ávida de experiencias; creía "variar su vida", pero la unidad de su vida unificaba todos los momentos diversos. Un intelectual que se suma a las filas del proletariado, no se transforma en un proletario: es un intelectual sumado a las filas del proletariado. El cuadro que pinta Van Gogh es una creación nueva y libre; pero es siempre un Van Gogh; si pretendiera pintar un Gauguin,

no haría sino una imitación de Gauguin por Van Gogh. Por eso el consejo de Cándido es superfluo: es siempre *mi jardín* el que cultivaré, estoy aquí en un círculo vicioso, puesto que ese jardín se hace mío desde el momento en que lo cultivo.

Hace falta solamente para que ese pedazo de universo me pertenezca que lo cultive verdaderamente. La actividad del hombre es frecuentemente perezosa; en lugar de cumplir verdaderos actos se contenta con falsas apariencias; la mosca del coche pretende ser ella la que lo ha conducido hasta lo alto de la cima. Pasearse pronunciando discursos, tomarse fotografías no es participar en una guerra, en una expedición. Hay aun conductas que contradicen los fines que pretenden alcanzar: estableciendo instituciones que permi-[22]ten una especie de equilibrio en el seno de la miseria, la dama de caridad tiende a perpetuar la miseria que quiere socorrer. Para saber lo que es mío, es necesario saber lo que hago verdaderamente.

Vemos pues que no se puede asignar ninguna dimensión al jardín donde Cándido quiere encerrarme. No está designado de antemano; soy yo quien elegiré el emplazamiento y los límites.

Y puesto que, de todos modos, esos límites son irrisorios ante el infinito que me rodea, ¿la sabiduría no consistiría en reducirlos lo más posible? Cuanto más exiguo sea, será tanto menos presa del destino. Que el hombre renuncie pues a todos sus proyectos; que imite a ese escolar juicioso que lloraba por no decir A. Que se haga semejante al dios Indra que después de haber agotado su fuerza en su victoria

contra un formidable demonio se redujo a las dimensiones de un átomo y eligió vivir fuera del mundo, bajo las aguas silenciosas e indiferentes, en el corazón de un tallo de loto.

EL INSTANTE

[23]

Si no soy sino un cuerpo, sólo un lugar al sol y el instante que mide mi suspiro, entonces heme aquí liberado de todas las inquietudes, los temores, las penas. Nada me conmueve, nada me importa. No estoy ligado sino a ese minuto que llena mi vida: ella sola es una presa tangible, una presencia. No existe sino la impresión del momento. Hay momentos vacíos que no son sino una especie de tejido conjuntivo entre los momentos plenos: dejémoslos correr con paciencia, y en los instantes de plenitud nos encontraremos compensados, colmados. Ésa es la moral de Arístipo, la de "Carpe diem" de Horacio, la de *Alimentos Terrestres* de Gide. Alejémonos del mundo, de las empresas, de las conquistas; no formemos más ningún proyecto; permanezcamos en nuestra casa, en reposo en el seno de nuestro goce. ¿Pero el goce es reposo?, ¿es en nosotros que lo encontramos, y podrá alguna vez colmarnos?

"Basta, suficiente, ya no es tan suave como [24] antes", dice el duque de Mantua a los músicos al comienzo de *Noche de Reyes*. La más suave melodía, indefinidamente repetida, se vuelve un retornelo molesto; ese gusto al principio delicioso, me cansa bien pronto. Un goce inmutable que permanezca largo tiempo igual a sí mismo, no es ya sentido como una plenitud: acaba por confundirse con una perfecta ausencia. Es que el goce es presencia de un objeto al cual me siento presente: es presencia del objeto y de mí mismo en el seno de su

diferencia; pero desde que el objeto me es librado, la diferencia es abolida; no hay ya objeto sino nuevamente una existencia vacía que no es sino insipidez y aburrimiento. Desde que suprimo esa distancia que, separándome del objeto, me permite lanzarme hacia él, ser movimiento y trascendencia, esa unión fija del objeto conmigo no existe ya sino a la manera de una cosa. El estoico puede, con todo derecho, clasificar tanto el placer como el dolor, entre esas realidades que le son extrañas e indiferentes; puesto que las define como un simple estado que dejaríamos pasivamente perpetuar en nosotros.

Pero, en verdad, el goce no es un dato fijo en la estrecha senda del instante. Cada placer, nos dice Gide, envuelve el mundo entero, el instante implica la eternidad, Dios está presente en la sensación. El goce no es una separación con el mundo, supone mi existencia en el mundo. Y, en [25] primer término, supone el pasado del mundo, mi pasado. Un placer es tanto más precioso cuanto más nuevo, cuando se destaca con mayor intensidad sobre el fondo uniforme de las horas; pero el instante limitado a él mismo no es nuevo, no es nuevo sino en relación con el pasado. Esa forma que acaba de surgir es distinta sólo si el fondo que la soporta es él mismo distinto como fondo. Es al borde de la ruta asoleada, donde la frescura de la sombra resulta preciosa: el alto es un descanso después del ejercicio fatigante; desde la cima de la colina miro el camino recorrido que está enteramente presente en la alegría de mi triunfo, es la marcha la que da el precio a ese reposo, y mi sed a ese vaso de agua; en el momento del goce se concentra todo un pasado. Y no es tan sólo contemplación; gozar de un bien es usarlo, es arrojarse con él hacia el porvenir. Gozar del sol, de la sombra, es

experimentar su presencia como un lento enriquecimiento; en mi cuerpo extendido siento renacer mis fuerzas: descanso para volver a partir. Al mismo tiempo que el camino recorrido, miro esos valles hacia los cuales voy a descender, miro mi porvenir. Todo goce es proyecto. Trasciende el pasado hacia el porvenir, hacia el mundo que es la imagen fija del porvenir. Beber un chocolate a la canela, dice Gide, en *Incidencias*, es beber España; todo perfume, todo paisaje que nos encanta, nos lanza más allá de [26] él mismo, fuera de nosotros mismos. Reducido a sí, el goce no es sino una existencia inerte y extraña; desde que se encierra en sí mismo, el goce se vuelve aburrimiento. No hay goce sino cuando salgo de mí mismo y es, a través del objeto, que comprometo mi ser en el mundo. Los psicasténicos que nos describe Janet no experimentar frente a los más hermosos espectáculos sino un sentimiento de indiferencia porque en ellos ninguna acción se esboza; las flores no están hechas para ser cortadas ni respiradas, ni los senderos para ser recorridos; las flores parecen de metal pintado; los paisajes no son sino decorados; no hay ya porvenir, trascendencia, goce, el mundo ha perdido toda su densidad.

Si el hombre quiere reposar en sí y arrancarse del mundo es necesario que renuncie incluso al goce. Los epicúreos lo sabían bien, desdeñando el placer en movimiento para no predicar sino el placer en reposo, la pura ataraxia, y mejor aun los Estoicos que pedían al sabios que renunciara aun a su cuerpo. Nada es mío, pensaban, sino mi pura interioridad; no tengo exterioridad, no soy sino una presencia desnuda, que ni siquiera el dolor puede tocar, un impalpable deslizamiento, concentrado en el instante, y que sabe solamente que existe. Entonces

no hay ya bien ni mal frente a mí, ni inquietud en mí. Yo soy, y nada me significa ya nada. [27]

Así el niño que enfadado se retira a un rincón y dice: "Todo me da lo mismo", pero bien pronto mira a su alrededor, se agita, se aburre. Cuando la vida se retracta sobre sí misma, no es la ataraxia apacible, sino la inquietud de la indiferencia que se fuga de sí misma, que se arranca de sí, lo que llama al otro. "Todo el mal de los hombres viene de una sola cosa, que es no saber permanecer descansando en su cama", dice Pascal. ¿Pero qué, si no se puede permanecer? Si descartara todas las diversiones, el hombre se encontraría entonces en el seno de lo que Valéry llama "el puro aburrimiento de vivir", y esa pureza según otras palabras de Valéry "detiene instantáneamente el corazón".

¿Pero conviene entonces hablar de "diversiones" y decir con Valéry que es lo "real al estado puro" lo que se descubre en el corazón del aburrimiento? Hegel ha mostrado que lo real no debe jamás ser concebido como una interioridad oculta en el fondo de la apariencia. La apariencia no oculta nada, expresa; la interioridad no es distinta de la exterioridad, la apariencia es en sí misma la realidad. Si el hombre fuera sólo un átomo de presencia inmóvil, ¿cómo nacería en él la ilusión de que el mundo es suyo y la apariencia de los deseos y de las inquietudes? Si es conciencia de desear, de temer, el hombre desea, teme. Si el ser de Pirro fuera un ser "en reposo", no [28] podría ni aun soñar con partir; pero sueña: desde que sueña, ya ha partido. "El hombre es un ser de lejanías", dice Heidegger; está siempre *más allá*. No existe ningún punto privilegiado del mundo del cual pueda decir:

"Es mío", con seguridad. Está constitutivamente orientado hacia otra cosa que sí mismo; no es él mismo sino por relación a otra cosa que él mismo. "Un hombre es siempre infinitamente más que lo que sería si se lo redujera a lo que es, en el instante", dice Heidegger. Todo pensamiento, toda mirada, toda tendencia, es trascendencia. Eso es lo que hemos visto considerando el goce; envuelve el pasado, el porvenir, el mundo entero. El hombre acostado a la sombra, en la cima de la colina, no está solamente ahí, sobre ese pedazo de tierra donde reposa su cuerpo: está presente en esas colinas que percibe; está también en las ciudades lejanas, como un ausente, se regocija con esa ausencia. Aun si cierra los ojos, si trata de no pensar en nada, se siente a sí mismo como contraste con ese fondo de calor inmóvil e inconsciente en el cual se baña; no puede surgir al mundo en la pura *ipseidad*[*] de su ser sin que el mundo surja frente a él. [29]

Porque el hombre es trascendencia, es difícil imaginar jamás ningún paraíso. El paraíso es el descanso, es la trascendencia abolida, un estado de cosas que se da y que no va a ser superado. Pero entonces, ¿qué haremos? Es preciso para que el aire sea respirable que deje lugar a las acciones, a los deseos, que deberemos superar a su turno: que no sea un paraíso. La belleza de la tierra prometida consiste en que promete nuevas promesas. Los paraísos inmóviles no nos prometen sino un eterno aburrimiento. Pirro habla de descansar porque no tiene imaginación; de regreso a su casa, cazará, legislará, volverá a partir a la

[*] Término filosófico utilizado por Jean Paul Sartre en *El Ser y la Nada*, parte II: El Ser para Sí, v. El Yo y el Circuito de Ipseidad. Se llama ipseidad a la relación del Ser para Sí con lo posible que él mismo es. *(N. del T.)*

guerra; si trata verdaderamente de descansar, no hará sino aburrirse. La literatura ha descrito frecuentemente la decepción del hombre que acaba de alcanzar el fin ardientemente deseado, ¿y después? No se puede colmar a un hombre, no es un vaso que se deja llenar con docilidad; su condición es superar todo lo dado; no bien alcanzada, su plenitud cae en el pasado, dejando abierto "ese hueco siempre futuro", del que habla Valéry. Así esos amantes apasionados que nos describen Marcel Arland y Jacques Chardonne : desean instalarse para siempre en el corazón de su amor; y muy pronto, encerrados en su refugio solitario, sin haber dejado de amarse, se aburren desesperadamente. "¡La felicidad no es pues más que esto!", dice la heroína de *Tierras* [30] *Extranjeras*. Es que, reducido a su presencia inmediata, todo objeto, todo instante, es demasiado poco para un hombre: él mismo es demasiado poco para sí, puesto que es siempre infinitamente más de lo que sería si fuera solamente eso. Vivir un amor, es arrojarse a través de él hacia fines nuevos: un hogar, un trabajo, un porvenir común. Puesto que el hombre es proyecto, su felicidad como sus placeres no pueden ser sino proyectos. El hombre que ha ganado una fortuna sueña en seguida con ganar otra; Pascal lo ha dicho con justeza: no es la liebre lo que interesa al cazador, sino la caza. Es un error reprochar al hombre luchar por un paraíso en el cual no desearía vivir: el fin no es fin sino al término del camino; desde que es logrado, se vuelve un nuevo punto de partida; el socialista desea el advenimiento del Estado Socialista; pero si ese Estado le es dado, será otra cosa lo que deseará: en el seno de ese Estado, inventará otros fines. Un fin es siempre el sentido y la conclusión de un esfuerzo; separado de ese esfuerzo, ninguna realidad es un fin, sino solamente un dato hecho para ser superado. Eso no significa

como se dice a veces, que sólo cuenta la lucha, que la empresa es indiferente; pues la lucha es lucha por una empresa; si ésta desaparece, aquélla pierde todo sentido y toda verdad; no es ya una lucha, sino un empecinamiento estúpido. [31]

El espíritu de seriedad pretende separar el fin del proyecto que lo defina y reconocerle un valor en sí: cree que los valores están en el mundo, antes que el hombre, sin él; el hombre no haría sino recogerlos. Pero ya Spinoza y Hegel, más definitivamente, han disipado esa ilusión de falsa objetividad. Hay una falsa subjetividad que, con un movimiento simétrico, pretende separar el proyecto del fin y reducirlo a un simple juego, a una diversión; niega que exista algún valor en el mundo; es que niega la trascendencia del hombre y pretende reducirlo a su pura inmanencia. El hombre que desea, que emprende con lucidez, es sincero en sus deseos; quiere un fin, lo quiere con exclusión de todo otro, pero no lo quiere para detenerse, para gozarlo: lo quiere para que sea superado. La noción de fin es ambigua, puesto que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida; pero esto no impide que pueda ser mirado como un fin: es en ese poder donde reside la libertad del hombre.

Es esa ambigüedad la que parece autorizar la ironía del humorista. ¿No es absurdo Pirro, partir para regresar? ¿No es absurdo que el jugador lance la pelota para que le sea devuelta? ¿No es absurdo que el esquiador suba una pendiente para descender inmediatamente? No sólo el fin se sustrae, sino los fines sucesivos se contradicen y la empresa no se acaba sino destruyéndose. [32]

Pero el humorista usa aquí de un sofisma. Descompone toda actividad humana en actos elementales cuya yuxtaposición aparece como contradictoria; si finalizara la descomposición hasta volver a encontrar el instante puro, entonces toda contradicción desaparecería, no quedaría sino una incoherencia informe, una pura contingencia que no escandalizaría ni asombraría. Pero trampea, mantiene en el centro del conjunto, del cual rechaza el sentido global, la existencia de sentidos parciales que se oponen los unos a los otros. Se dice que el esquiador no sube sino para descender; es pues admitir que sube, que desciende, que esos movimientos no se adicionan al azar, sino que apuntan a la cima de la colina o al fondo del valle; se acuerda pues la existencia de significaciones sintéticas hacia las cuales todo elemento se trasciende, pero entonces es una pura decisión arbitraria rechazar la idea de un conjunto más vasto donde el ascenso y el descenso se traspasan hacia un paseo, o ejercicio. No es el humorista el que decide, es el esquiador. Sería absurdo si Pirro partiera para regresar, pero es el humorista quien introduce aquí esa finalidad: él no tiene el derecho de prolongar el proyecto de Pirro más allá de donde éste lo ha detenido. Pirro no parte para volver, parte para conquistar, y esa empresa no es contradictoria. Un proyecto es exactamente lo que decide ser, tiene [33] el sentido que se le da: no se lo puede definir desde afuera. No es contradictorio, es posible y coherente puesto que existe, y existe puesto que un hombre lo hace existir.

De ese modo, la sabiduría no consiste para el hombre en retraerse sobre sí mismo. El mismo sabio que aconseja a sus discípulos la inmovilidad del reposo, dando ese consejo lo desmiente: debería

callarse; no debería buscar discípulos. Epicuro predica la ataraxia; pero predica, y predica que hay que predicar, predica la amistad. Tampoco el estoico puede engreírse de una libertad indiferente que descansa inútilmente sobre sí misma: enseña a todos los hombres el poder de su libertad. Y aun cuando el sabio evite clamar en alta voz el precio del silencio, no consigue jamás mantenerse en el corazón de sí mismo y mantener al mundo a su alrededor en una indiferencia semejante: le es indiferente comer o ayunar, gobernar un imperio o vivir en un tonel, pero es necesario que elija: come o ayuna, reina o abdica. Ése es el carácter decepcionante, de toda conversión: juzgo vano el movimiento de mi trascendencia, pero no puedo impedirlo. El tiempo continúa corriendo, los instantes me empujan adelante. Heme aquí sabio, ¿y qué haré ahora? Vivo, aunque juzgue que la vida es absurda, como Aquiles, que a pesar de Zenón alcanza siempre a la tortuga. [34]

Cada hombre decide el lugar que ocupa en el mundo; pero es necesario que ocupe uno, jamás puede retirarse. El sabio es un hombre entre los hombres y su sabiduría misma es proyecto de sí mismo.

EL INFINITO

[35]

¿Por qué, pues, Cándido ha elegido asignar límites a su jardín? Si el hombre está siempre más allá, ¿no está en todas partes? Dilatado hasta los confines del mundo, ¿conocerá ese descanso que busca contrayéndose sobre sí mismo? Si estoy por todas partes, ¿dónde iré? El movimiento se destruye aquí tan seguramente como si yo no estuviera en ninguna parte. "Ese chico no es tu hermano", decían los padres a un hijo demasiado sensible; agregando: "No vas a llorar toda tu vida. Cada día hay millares de niños que mueren en toda la tierra". Si no toda nuestra vida, ¿por qué entonces cinco minutos? Si no por todos los niños, ¿por qué por ése? Si todos los hombres son mis hermanos, ningún hombre en particular es ya mi hermano. Multiplicar al infinito los lazos que me unen al mundo, es una manera de negar aquellos que me unen en cada minuto singular, a ese rincón singular de la tierra; no tengo ya patria, ni amigos, ni parientes, todas [36] las formas se borran, se vuelven a absorber en el fondo universal donde la presencia no se distingue de la ausencia absoluta. Aquí ya no hay más deseo, ni temor, ni mal, ni alegría. Nada es mío. La eternidad se encuentra con el instante, es la misma facticidad desnuda, la misma interioridad vacía. No es sin duda un azar si el psicasténico que rechaza al mundo y que niega su trascendencia está tan frecuentemente atormentado por la idea de la infinitud impersonal de este mundo: una aguja, una ficha de subterráneo le hacen soñar con todas las agujas, con todas las fichas de

subterráneos de la tierra, y envuelto en esa vertiginosa multiplicidad, permanece inmóvil sin servirse de la aguja ni de la ficha.

Se ve en el estoicismo cómo esos dos caminos se unen; si el sabio se reduce a un puro resplandor de ser recayendo sobre sí mismo, se confunde de un mismo golpe con la armonía universal. El destino no puede apresarme, puesto que no hay nada que esté fuera de mí. Mi propio yo es abolido en el seno de lo universal: extendido hasta el infinito, he aquí que mi lugar en el mundo se ha borrado como si hubiera conseguido contenerlo en un punto sin dimensión.

Sólo que ese esfuerzo por identificarme con lo universal recibe inmediatamente su desmentido. Me es imposible afirmar que lo universal existe, puesto que soy yo quien afirmo: afirmando me [37] hago ser; soy yo que soy. Como me distingo de mi pura presencia tendiendo hacia algo distinto de mí, me distingo también de ese otro hacia el cual tiendo, por el hecho mismo de tender hacia él. Mi presencia es. Rompe la unidad y la continuidad de esa masa de indiferencia en la cual pretendo reabsorberla. La existencia de Spinoza desmiente estruendosamente la verdad del spinozismo. En vano Hegel declara que la individualidad no es sino un momento del devenir universal; si en tanto que no superado, ese momento no tiene ninguna realidad, no debería ni siquiera existir en apariencia, no debería ni siquiera ser nombrado. Si es problematizado, la problematización le da una verdad que se afina contra toda superación. Cualquiera que sea la verdad del sol y del hombre en el seno del todo, la apariencia del sol para el hombre existe de manera irreductible. El hombre no puede escapa? a

su propia presencia ni a la del mundo singular que su presencia revela a su alrededor; su esfuerzo mismo por separarse de la tierra no hace sino profundizar su lugar. El spinozismo define a Spinoza, y el hegelianismo a Hegel. Flaubert cree unirse a lo universal cuando escribe en sustancia "¿Por qué interesarme en el proletariado actual más que en los esclavos antiguos?"; pero no se evade por eso de su época ni de su clase; se constituye, por el contrario, en un burgués del siglo [38] diecinueve a quien su fortuna, sus ocios, su vanidad, enmascaran la solidaridad con su tiempo.

El hombre no puede reducir indefinidamente su ser ni dilatarlo hasta el infinito; no puede encontrar reposo, y no obstante, ¿qué es ese movimiento que no lo conduce a ninguna parte? Se encuentra en el orden de la acción la misma antinomia que en el orden de la especulación: toda detención es imposible puesto que la trascendencia es una perpetua superación; pero un proyecto indefinido es absurdo puesto que no conduce a nada. El hombre sueña con un ideal simétrico al dios incondicionado que se llama el pensamiento especulativo, reclama un fin incondicionado de sus actos, de modo que no pueda ser superado, un término, a la vez infinito y acabado, en el cual su trascendencia se recupere sin limitarse. No puede identificarse con el infinito. Pero, desde el seno de su situación singular, ¿no puede destinarse a él?

DIOS

[39]

"Dios lo quiere". Esa divisa pone a los Cruzados al abrigo de las preguntas de Cineas. Las conquistas de los guerreros cristianos no son como las de Pirro una carrera vana, si son queridas por Dios. No se supera la voluntad de Dios; en Él, el hombre encuentra un fin absoluto de sus esfuerzos, puesto que no hay nada fuera de Él. La necesidad del ser divino recae sobre esos actos que concluyen en Él y son salvados para la eternidad. Pero, ¿qué es lo que Dios quiere?

Si Dios es la infinitud y la plenitud de ser, no hay en El distancia entre su proyecto y su realidad. Lo que quiere es, y quiere lo que es. Su voluntad no es sino el fundamento inmóvil del ser; apenas se la puede seguir llamando voluntad. Tal Dios no es una persona singular: es lo universal, el todo inmutable y eterno. Y lo universal es silencio. No reclama nada, no promete nada, no exige ningún sacrificio, no dispensa castigo ni recompensa, no puede justificar nada, ni [40] condenar nada, no se puede fundar sobré el optimismo y desesperación: El es, no se puede decir nada más. La perfección de su ser no deja ningún lugar al hombre. Trascenderse en un objeto, es crearlo; pero, ¿cómo crear lo que ya es? El hombre no puede trascenderse en Dios, si Dios está enteramente dada. El hombre no es entonces sino un accidente indiferente en la superficie de la tierra; está sobre la tierra como el explorador perdido en el desierto; puede ir a izquierda, a derecha, puede ir donde quiera, pero no llegará jamás a ninguna parte, y la arena cubrirá

sus huellas. Si desea dar un sentido a sus conductas, no es a ese Dios impersonal, indiferente y acabado a quien debería dirigirse; su divisa sería la que propone el frontón de la abadía de Theleme: “Haz lo que quieras”. Si Dios quiere todo lo que es; el hombre puede obrar de cualquier manera. “Cuando se está en las manos de Dios no hay que preocuparse por lo que se cace, no hay remordimientos por lo que se ha hecho”, decía en el siglo doce la secta herética de los amalricianos. Y disipaban sus vidas en alegres orgías.

La Iglesia hizo quemar con gran aparato a los amalricianos. Existe, no obstante, un naturalismo católico que extiende sobre la tierra la bendición de Dios. Encontramos el eco, por ejemplo en Claudel: todo viene de Dios, todo por lo tanto es bueno. El hombre no hace sino desviar-[41]se de la tierra y aun tiene mucha pena al corromper en él ese destino primero, pues es criatura de Dios. Es difícil hacer el mal, puesto que el bien es. Pero un cristiano ortodoxo evita ir hasta el fondo de tal pensamiento. “¡Ah!, querida señora”, dice sentándose a la mesa el cura mundano y glotón, “Dios no hubiera inventado todas estas cosas ricas si no quisiera que las comiéramos”. Pero olvida cuidadosamente que Dios también ha inventado a la mujer. Había una anciana que rehusaba escandalizada poner manteca en su huevo pasado por agua. “Lo como, del modo en que el Buen Dios lo ha hecho”, decía, y tendía la mano hacia el salero.

“Es con su obra íntegra que rogamos a Dios. ¡Nada de lo que hace es vano, nada hay que sea extraño a nuestra salvación!”, escribe Claudel. Si la obra de Dios es enteramente buena, enteramente útil para

la salvación del hombre, no es pues un fin en sí, sino un medio que extrae su justificación del uso que hagamos. Pero entonces, ¿cómo saber si el melón ha sido verdaderamente inventado para ser comido en familia? Tal vez ha sido inventado para no ser comido; tal vez los bienes de este mundo no son buenos sino porque el hombre puede rechazarlos; así, San Francisco de Asís sonríe al mundo y no lo goza. "No tiene sino elogios para todas las cosas", dice el arqueólogo al virrey de Nápoles, en *El Zapato* [42] *de Raso*, de Claudel. "Pero me disgusta ver que no usa de ninguna". No obstante, esas riquezas que el virrey no usa, las da, y dar una cosa, es una manera de usarla. El accésit es otra forma del goce; haga lo que haga, el hombre se sirve de los bienes terrenales, puesto que es a través de ellos que cumple la redención o su pérdida. Es necesario que decida pues cómo servirse de ellos. Su decisión no está inscrita en el objeto, pues todo uso es superación y la superación no está dada en ninguna parte, no es, tiene que ser. ¿Qué es lo que tiene que ser?

Tiene que ser conforme a la voluntad de Dios, dice el cristiano.

Se renuncia entonces a todo naturalismo; nada es bueno sino la virtud, el mal es el pecado, y la virtud es la sumisión a las exigencias divinas. Hay pues en Dios exigencias; espera que el hombre se destine a sí mismo; ha creado al hombre para que exista un ser que no sea un ser dado, sino que cumpla su ser según el deseo de su creador. La voluntad de Dios aparece entonces como un llamado a la libertad del hombre; reclama algo que tiene que ser, que no es aún: es pues, proyecto, es la trascendencia de un ser que tiene que ser su ser, que no es. Entonces es

concebible una relación entre Dios y el hombre, en tanto que Dios no es todo lo que tiene que ser, el hombre puede crearlo; encuentra su lugar en el mun-[43]do, está en situación con relación a Dios: he aquí que Dios aparece entonces en situación con respecto al hombre. Eso es lo que expresa el místico alemán Angelus Silenius cuando escribe: "Dios tiene necesidad de mí como yo tengo necesidad de Él". El cristiano se encuentra entonces frente a un Dios personal y viviente para quien puede obrar. Pero en ese caso, Dios no es ya lo absoluto, lo universal; es ese falso infinito del que habla Hegel que deja subsistir lo finito frente a sí como separado de él. Dios es para el hombre como un prójimo.

Ese Dios definido, singular, podría satisfacer las aspiraciones de la trascendencia humana; sería, en efecto, un ser concreto, acabado y encerrado sobre sí, puesto que existiría, y al mismo tiempo, indefinidamente abierto, puesto que su existencia sería una trascendencia sin fin; no podría ser superada, puesto que sería él mismo una perpetua superación. El hombre no podría sino acompañar su trascendencia sin trascenderlo jamás. Cuando se haya cumplido la voluntad de Dios, una nueva voluntad me atrapará; no habrá jamás ningún "¿después?".

Solamente la voluntad de ese Dios no está ya inscrita en las cosas, puesto que no es ya voluntad de lo que es, sino de lo que tiene que ser. No es ya voluntad del todo, y hace falta que el hombre descubra la figura singular. Querer la [44] voluntad de Dios: esa decisión completamente formal no basta para dictar al hombre ningún acto. ¿Quiere Dios que se masacre a los infieles, que se queme a los heréticos, o que

se tolere su fe? ¿Que se parta para la guerra o que se firme la paz? ¿Quiere el capitalismo o el socialismo? ¿Cuál es el rostro temporal y humano de la voluntad eterna? El hombre pretende trascenderse en Laxos; pero no se trasciende jamás sino en el peno de la inmanencia. Es sobre la tierra donde debe cumplir su redención. Entre las empresas terrestres, ¿cuál lo llevará al cielo?

"Escuchemos la voz de Dios", dice el creyente. "El mismo nos dirá lo que espera de nosotros". Pero tal esperanza es ingenua. Es sólo a través de una vez terrestre que Dios podrá manifestarse pues nuestros oídos no escuchan ninguna otra, ¿pero cómo entonces reconocer su carácter divino? Se preguntó a una alucinada quién era el interlocutor que le hablaba por ondas misteriosas. "Dice que es Dios", respondió con prudencia, "pero yo no lo conozco". Moisés habría podido desconfiar también de la voz que surgía de la zarza ardiente o que rugía en lo alto del Sinaí. Que la voz salga de una nube, de una iglesia, de la boca de un confesor, es siempre a través de una presencia inmanente al mundo que la trascendencia deberá manifestarse: su trascendencia se nos escapará siempre. Aun en mi corazón esa [45] orden que escucho es ambigua; ésa es la fuente de la angustia de Abraham, que Kierkegaard describe en *Temor y Temblor*. ¿Quién sabe si no se trata de una tentación del demonio o de mi orgullo? ¿Es Dios quien habla? ¿Quién distinguirá al santo del herético? Es también esa incertidumbre la que nos describe Kafka en *El Castillo*; el hombre puede recibir mensajes y aun ver al mensajero. Pero, ¿no será un impostor? ¿Y sabe él mismo quién lo envía? ¿No habrá olvidado la mitad del mensaje en el camino? Esa carta queme trae, ¿es auténtica?, y ¿cuál es su sentido? El Mesías

dice que es el Mesías; el falso Mesías, también lo dice; ¿quién distinguirá a uno de otro?

No se podrá reconocerlos sino por sus obras. Pero, ¿cómo decidiremos si esas obras son buenas o malas? Decidimos en nombre de un bien humano. De ese modo procede toda moral que pretende justificarse por la trascendencia divina: presenta un bien humano y afirma que es querido por Dios, puesto que es el Bien. Claudel afirma que es necesario preferir el orden al desorden, porque el orden es, en tanto que el desorden es la negación del ser: es porque el orden es en sí superior al desorden que lo proclamamos conforme a los designios de Dios. Pero Claudel olvida que, como lo han mostrado Spinoza y Bergson, es sólo el punto de vista del hombre el que hace aparecer el orden en tanto que orden. El [46] orden de Claudel, ¿es el de Dios? Hay un orden burgués, un orden socialista, un orden democrático, un orden fascista; y cada uno es desorden a los ojos del adversario. Toda sociedad pretende siempre tener a Dios con ella. Recreándolo a su imagen, es la sociedad quien habla, y no Dios. Pero si yo me vuelvo hacia mí para interrogarme, no oigo sino la voz de mi propio corazón. La Iglesia católica y la individualista protestante pueden con razón reprocharse mutuamente tomar por inspiración divina el eco de sus convicciones personales. Ni fuera de mí ni en mí mismo encontraré a Dios. Jamás veré trazado sobre la tierra un signo celeste; si está trazado, es terrestre. El hombre no puede aclararse por Dios, es por el hombre que tratará de aclararse Dios. Es a través de los hombres que el llamado de Dios se hará siempre oír, y es por empresas humanas que el hombre responderá a ese llamado. Si Dios existiera sería pues impotente para

guiar la trascendencia humana. El hombre no está jamás en situación, sino frente a los hombres, y esa presencia o esa ausencia en el fondo del cielo no le concierne.

LA HUMANIDAD

[47]

Es necesario pues volverse hacia los hombres. ¿No podremos encontrar en la propia humanidad ese fin absoluto que, en primer término, buscamos en el cielo? Sin duda, si la miramos cerrada sobre sí, como debiendo alcanzar un día un estado de equilibrio perfecto o destruirse en la muerte, podremos trascenderla hacia la nada y preguntarnos con angustia: ¿y después? Si nos imaginamos con Laforgue al globo terrestre rodando helado por el éter silencioso, ¿a qué preocuparnos por esa fauna pasajera que lo habita? Pero ésas son visiones de poeta, de sabio o de sacerdote. Nada nos permite afirmar que la humanidad se extinguirá alguna vez. Sabemos que cada hombre es mortal, pero no que la humanidad deba morir. Y si no muere, no se detendrá jamás en ningún rellano, no dejará de ser una perpetua superación de sí misma. No obstante, si consideramos sólo el carácter indefinido de esa carrera donde una generación sucede a la otra para [48] desaparecer a su turno, nos parecerá bien vano tomar parte. Nuestra trascendencia se disiparía en la fuga inalcanzable del tiempo. Pero la humanidad no es sólo esa dispersión sin fin: está hecha de hombres de carne y hueso; es una historia singular, una figura definida. Para que podamos trascender hacia ella con seguridad, es necesario que se presente ante nosotros bajo esos dos aspectos a la vez: como abierta y como cerrada. Es necesario que esté separada de su ser a fin de que tenga que realizarlo a través de nosotros y que, no obstante, sea. Es de ese modo que se aparece ante aquellos que nos proponen el culto

de la Humanidad. Ella no está jamás acabada, se proyecta sin cesar hacia el porvenir, es una perpetua superación de sí misma. Sin cesar emana de ella un llamado al cual hay que responder, sin cesar se forma en ella un vacío que hay que llenar: a través de cada hombre, la humanidad busca indefinidamente alcanzar su ser, y es en eso que consiste su ser mismo. Nuestra trascendencia no podrá jamás superarla sino sólo acompañarla, y no obstante, ella es enteramente recuperada en cada instante puesto que, en cada instante, la Humanidad es.

Pero, ¿es verdaderamente? ¿Se puede hablar de una humanidad? Sin duda, es siempre posible dar un nombre colectivo al conjunto de los hombres, pero eso es considerándolos desde afuera, [49] como objetos unificados por el espacio que llenan. Esa colectividad no será sino una tropilla de animales inteligentes; no tenemos riada que hacer con ese dato fijado en la plenitud de su ser. Para que podamos obrar por la humanidad, es necesario que ella reclame algo de nosotros, es necesario que posea una unidad en tanto que totalidad que busca realizarse, y que nos llame con una sola voz.

Es en el mito de la solidaridad donde la humanidad toma esa figura. Frecuentemente, desde el famoso apólogo de los miembros y del estómago, se ha representado a los hombres como las partes de un organismo; trabajando para una de ellas, se trabajaría para todas. Existiría una economía natural según la cual el lugar de cada uno estaría definido por el lugar de todos los demás. Pero es definir al hombre en términos de exterioridad; para ocupar en el mundo un lugar y determinado, sería necesario que él mismo estuviera determi-

nado: una pura pasividad. No se pondría entonces en tela de juicio la finalidad de sus actos: no actuaría. Pero actúa, se interroga, es libre, y su libertad es interioridad. ¿Cómo entonces podría tener un lugar sobre la tierra? *Tomará* un lugar, lanzándose al mundo, haciéndose existir en medio de otros hombres por su propio proyecto. Frecuentemente el hombre joven se angustia: ¿cómo insertarse en esa pleni-[50]tud? Ninguna gota de agua le falta al mar. Antes de su nacimiento, la humanidad estaba exactamente tan plena, y permanecerá tan plena si él muere. No puede disminuirla ni aumentarla, lo mismo que el punto no puede acrecentar la longitud de la línea. No se siente para nada como un engranaje en una máquina precisa; por el contrario, le parece que ningún lugar del mundo le está reservado: está de más por todas partes. Y en efecto, su lugar no está marcado de antemano en hueco como una ausencia: ha venido antes qué nada. La ausencia no precede a la presencia, es el ser que precede ala nada y es solamente por la libertad del hombre que surgen en el corazón del ser los vacíos y las carencias[1].

Es verdad que a cada momento los hombres hacen surgir ese vacío a su alrededor; trascendiendo lo dado hacia una plenitud a venir, definen al presente como una falta; esperan sin cesar algo nuevo: nuevos bienes, nuevas técnicas, reformas sociales, hombres nuevos; y el hombre joven encuentra a su alrededor llamados aún más precisos: se tiene necesidad cada año de un cierto número de funcionarios, de médicos, de arquitectos, la tierra carece de brazos. Puede deslizarse en

[1] Véase *El Ser y la Nada*, de Jean Paul Sartre, pág. 38 y siguientes (edición francesa).

uno de esos vacíos; pero no hay jamás ninguno que esté exactamente modelado [51] para él. Puede transformarse en uno de esos hombres nuevos que son esperados; pero el hombre nuevo que es esperado no es él; otro puede también ocuparse del asunto. El lugar que cada uno ocupa es siempre un lugar extraño. El pan que se come es siempre el pan de otro.

Y además, si espero que los hombres me den un lugar, no sabré dónde instalarme, ya que no acuerdan entre ellos. El país necesita hombres: es él quien decide. A los ojos del país vecino, está superpoblado. La sociedad tiene necesidad de funcionarios para perseverar en sus rutinas, pero la revolución tiene necesidad de militantes que agiten la sociedad. Un hombre no encuentra su hogar sobre la tierra sino transformándose para los otros hombres en un objeto dado; y todo dato está destinado a ser trascendido. Se lo trasciende utilizándolo o combatiéndolo. No soy instrumento para unos sino transformándome en obstáculo para los otros. Es imposible servir a todos.

Las guerras, las huelgas, las crisis, muestran bien que no existe entre los hombres ninguna armonía preestablecida. Los hombres no dependen de antemano los unos de los otros, pues de antemano no son: tienen que ser. Las libertades no están unidas ni opuestas, sino separadas. Es proyectándose en el mundo que un hombre se sitúa, situando a los otros hombres a su alrededor. Entonces se crean las solidaridades; pero [52] un hombre no puede hacerse solidario de todos los demás, puesto que no todos eligen los mismos fines desde que sus elecciones son libres. Si sirve al proletariado, combate al

capitalismo; el soldado no defiende al país sino matando a sus adversarios. Y la clase, el país, no se definen como unidad sino por la unidad de su oposición al otro. El proletariado no existe sino por su lucha contra el capitalismo, un país no existe sino por sus fronteras. Si se suprime la oposición, la totalidad se deshace, no queda sino una pluralidad de individuos separados. No se puede trascendiéndose hacia el proletariado, trascenderse al mismo tiempo hacia toda la humanidad, pues la única manera de trascenderse hacia él, es trascenderse con él contra el resto de la humanidad. ¿Se dirá que con él nos trascendemos hacia una humanidad futura donde la separación de clases será abolida? Pero, en primer término, habrá que expropiar una o más generaciones de capitalistas, sacrificar a los proletarios de hoy. Se trabaja siempre por ciertos hombres contra otros.

¿No se podrá, no obstante, contar más allá de esas oposiciones con una reconciliación más elevada? ¿Los sacrificios singulares no encontrarán ellos mismos un lugar necesario en la historia universal? El mito de la evolución quiere alimentarnos con esa esperanza. Nos promete, a través de la dispersión temporal, el cumplimiento de [53] la unidad humana. La trascendencia toma aquí la figura del progreso. En cada hombre, en cada uno de sus actos, se inscribe todo el pasado humano y es, al instante, superado enteramente hacia el porvenir. El inventor, reflexionando sobre las técnicas viejas, inventa una técnica nueva, y apoyándose sobre ese trampolín, la generación siguiente inventa una técnica mejor; el triunfo del innovador consiste en que la humanidad futura no lo supera sino apoyándose sobre su propio proyecto. “Aquellos que nacerán después, pertenecerán gracias a nosotros a una

historia más elevada, como ninguna lo fue hasta entonces", dice Nietzsche en *La Gaya Ciencia*. Así la trascendencia humana sería recuperada enteramente a cada momento; puesto que, en cada momento, el precedente se conservaría, y no obstante ella no se fijaría en ninguno de ellos puesto que el progreso prosigue siempre.

Solamente la idea de la evolución supone una continuidad humana; para que un acto se prolongue en el tiempo como ondas en el éter, sería necesario que la humanidad fuera un medio dócil, pasivo; pero entonces, ¿de qué modo se produciría el actuar humano?

Si mi hijo es un ser determinado que sufre mi acción sin resistencia, yo estoy determinado también, no actúo; y si yo soy libre, mi hijo también lo es. Pero entonces mi acto no puede transmi-[54]tirse a través de la serie de las generaciones como si se deslizara a lo largo de un agua tranquila: sobre ese acto, los demás hombres actúan a su vez. La humanidad es una serie discontinua de hombres libres aislados irremediablemente por su subjetividad.

Un acto lanzado en el mundo no se propaga pues al infinito como la onda de la física clásica; es más bien la imagen propuesta por la nueva mecánica ondulatoria la que convendría aquí una experiencia puede definir una onda de probabilidad y su ecuación de propagación, pero no permite prever la experiencia ulterior que lanzará en el mundo nuevos datos a partir de los cuales habrá que reconstruir la onda de nuevo. El acto no se detiene en el instante en que lo cumplimos, se nos escapa hacia el porvenir; pero es al instante retomado por conciencias

extrañas; no es jamás para otro una violencia ciega, sino un dato a superar y es el otro quien lo supera, y no yo. A partir de ese acto fijo, otro se lanza hacia un porvenir que no le he trazado. Mi acción no es para otro sino lo que él mismo la hace ser: ¿cómo puedo, pues, saber de antemano lo que hago?; y si no lo sé, ¿cómo puedo proponerme obrar por la humanidad? Construyo una casa para los hombres del mañana; ellos la albergarán, tal vez, pero puede también molestarles para sus construcciones futuras. Tal vez la sufri-[55]rán, tal vez la demolerán, tal vez la habitarán y se desplomará sobre ellos. Si pongo un hijo en el mundo, será tal vez mañana un malhechor, un tirano; es él quien decidirá; y cada uno de los hijos de esos hijos decidirá por sí. ¿Es pues para la humanidad que engendro? Cuántas ve ices el hombre ha exclamado contemplando el resultado inesperado de su acción: "¡Yo no quería eso!" Nobel creía trabajar para la ciencia: trabajaba para la guerra. Epicuro no había previsto lo que se llamaría más tarde el epicureísmo, ni Nietzsche el nietzschianismo ni Cristo la Inquisición. Todo lo que sale de las manos del hombre es inmediatamente empujado por el flujo y reflujo de la historia, modelado nuevamente a cada instante y suscita alrededor de sí mil remolinos imprevistos.

Hay, no obstante, fines sobre los cuales concuerdan las libertades humanas. Si me propongo esclarecer a la humanidad, acrecentar su poder sobre la naturaleza, mejorar su higiene, ¿no es seguro el destino de mi acción? El sabio está contento si aporta al edificio de la ciencia una pequeña piedra; ella permanecerá eternamente en su lugar necesario, y la eternidad agrandará hasta el infinito sus dimensiones.

Es verdad que los hombres concuerdan sobre la ciencia, puesto que un pensamiento no es científico sino cuando todos los hombres pueden [56] concordar sobre él. Pero trabajando por la ciencia, ¿es por la humanidad que se trabaja? Cada una de esas invenciones define para los hombres una situación nueva; para decidir si es útil, sería necesario que la situación que crease fuera mejor que la situación anterior. De un modo general, la idea de progreso exige tales comparaciones. Pero, ¿se pueden comparar las diversas situaciones humanas? Que haya sobre la tierra cincuenta millones de hombres, o veinte, la humanidad es exactamente tan plena, y tiene siempre en su corazón ese "hueco siempre futuro" que le impide transformarse jamás en un paraíso. Si puede ser mirada como un fin imposible de superar, es que ella misma no está limitada a ningún fin. Es por su propio impulso que se propone fines que, a cada instante, retroceden frente a ella. Pero he aquí que lo que nos parece promesa de salvación se vuelve contra nuestras esperanzas: ni ciencia, ni técnica, ni ninguna especie de acción acercarán jamás la humanidad a ese fin moviente. Cualquiera que sea la situación creada, es, a su vez, un dato a superar. "Uno que llegó", dice el lenguaje popular. ¿Llegó a dónde? No se llega jamás a ninguna parte. No hay más que puntos de partida. En cada hombre, la humanidad vuelve a partir. Y es por eso que el hombre joven que busca su lugar en el mundo no lo encuentra de antemano y se siente desamparado, [57] inútil, sin justificación. Haga ciencia, poesía, construya motores, se trasciende, trasciende la situación dada; pero no se trasciende para la humanidad; es la humanidad que se trasciende a través de él. Esa trascendencia no es para nada: es. La vida de cada hombre, la humanidad entera, aparecen así, a cada instante, como absolutamente gratui-

tas, como no siendo exigidas ni llamadas por nada: su movimiento crea exigencias y llamados a los cuales no se responde sino por la creación de exigencias nuevas. Ningún cumplimiento es ni siquiera imaginable.

Pero ese devenir sin fin, ¿no puede ser considerado él mismo como un cumplimiento? La humanidad no se acerca a un fin fijado de antemano; pero si en cada una de esas etapas sucesivas, la precedente se conserva y reviste una forma más elevada, ¿no nos estará permitido hablar de progreso? No percibimos en ella sino contradicciones, nos dice Hegel, porque nos detenemos en algunas de sus transformaciones; pero si consideramos la totalidad de su historia, vemos desvanecerse la aparente separación de acontecimientos y de hombres, todos los momentos se concilian. El obstáculo forma parte de la lucha que lo destruye; el cubismo combate al impresionismo, pera no existe sino por él y es más allá de uno y de otro que se definirá la pintura del futuro. Robespierre es abatido por la Revolución [58] de Thermidor, pero Robespierre y Thermidor se encuentran juntos en Bonaparte. Realizando su destino histórico y singular, cada hombre puede encontrar su lugar en el centro de lo universal. Mi acto cumplido deviene otra cosa de lo que yo había querido en primer término, pero no ha sufrido una perversión exterior: acaba de ser y es entonces que se cumple verdaderamente.

Para suscribir al optimismo hegeliano, habría que establecer que la síntesis conserva efectivamente la tesis y la antítesis que supera. Sería necesario que cada hombre pudiera, reconocerse en lo universal que lo envuelve. Debe reconocerse, dice Hegel, puesto que lo universal

concreto es singular y es a través de las individualidades singulares que encuentra su figura: no sería lo que es si cada uno de sus momentos no hubiera sido lo que fue. Admitamos pues que la presencia de cada hombre se inscribe para la eternidad en el mundo: ¿consolaremos a un vencido mostrándole que sin su resistencia el triunfo del vencedor hubiera sido menos resplandeciente? ¿Bastaría eso para que esa victoria fuera suya? En verdad, es su derrota lo que le pertenece. Hemos visto que el hombre está presente en el mundo de dos maneras: es un objeto, un dato al que superan trascendencias extrañas; y él mismo es una trascendencia extraña que se lanza hacia el porvenir. Lo que es suyo, es lo que [59] crea por su libre proyecto, y no lo que es creado a partir de él por otro. Pero lo que se conserva de un hombre en la dialéctica hegeliana, es precisamente su facticidad. La verdad de una elección es la subjetividad viviente que la hace elección de ese fin, y no el hecho rígido de haber elegido: y es sólo ese aspecto muerto el que retiene Hegel. En tanto que cae en el mundo como una cosa pasada y superada, el hombre no puede recuperarse, está por el contrario, alienado. No se puede salvar a un hombre mostrándole que se conserva esa dimensión de su ser por la cual es extraño a sí mismo y objeto para otro. Sin duda el hombre está presente a título de dato en el universo entero: a cada instante, tengo todo el pasado de la humanidad detrás de mí, frente a mí todo su porvenir. Estoy situado en un punto de la tierra, del sistema solar, entre las nebulosas. Cada uno de los objetos que manejo me remite a todos los objetos que constituyen el mundo y mi existencia a la de todos los hombres; pero esto no basta para que el universo sea mío. Lo que es mío, es lo que he creado, es el cumplimiento de mi propio proyecto.

También, dirá Hegel, es el cumplimiento de su proyecto lo que el hombre recuperará en el devenir universal, si ha sabido extender su proyecto lo suficientemente lejos. No habrá decepción sino para el empecinamiento estúpido que [60] se obstina en un designio finito; pero si el hombre adopta el punto de vista de lo universal, aun en la apariencia de la derrota reconocerá su victoria. Demóstenes tenía la vista corta cuando se desesperaba por la ruina de Atenas; en el fondo, lo que le importaba era la civilización, y es la civilización lo que Filipo y Alejandro han realizado en el mundo. Todo está bien si soy capaz de querer el todo.

¿Pero tal querer es posible?

Refugiado en el cielo único e impasible, el sabio vería las revoluciones pasar como sombras sobre la superficie eternamente cambiante de la tierra; no levantaría un dedo para hacer triunfar esa figura del mundo que será borrada mañana; no preferiría nada, puesto que todo sería suyo. Así el economista optimista del siglo diecinueve ve con sorpresa que la superpoblación lleva a un exceso de mano de obra y una baja correlativa de salarios, que entraña la mortalidad y la esterilidad de la clase obrera volviendo entonces a la despoblación, y así sucesivamente.

Y, en efecto, si planeamos en el éter hegeliano, ni la vida ni la muerte de esos hombres particulares nos parecen importantes; pero ¿por qué el equilibrio económico mantiene aún importancia? No es el espíritu universal el que se regocija aquí de ese mecanismo: es un

economista burgués. El espíritu universal no tiene voz, y to-[61]do hombre que pretende hablar en su nombre no hace sino prestarle su propia voz. ¿Cómo podrá tomar él, el punto de vista de lo universal, puesto que no es lo universal? No se podría tener otro punto de vista que el suyo. "¿Dónde está el infierno?", pregunta a Mefistófeles el Fausto de Marlowe y el demonio responde: "Está ahí donde estamos". Así, el hombre puede decir: "La tierra está ahí donde estoy", no hay ningún modo para él de evadirse en Sirio. Pretender que un hombre renuncia al carácter singular de su proyecto, es matar el proyecto. Lo que Demóstenes quería en verdad, es *una* civilización descansando sobre la de Atenas, desarrollándose a partir de ella.

Sin duda, puede ocurrir que el proyecto haya apuntado a un fin a través de medios que se han revelado inadecuados; en ese caso un hombre puede felicitarse del éxito de otro medio que no había elegido en primer término. Un hombre desea la prosperidad de su ciudad: vota por un jefe; es su rival quien resulta elegido, pero se revela como un buen jefe, la ciudad prospera entre sus manos. El elector puede sentirse satisfecho de su advenimiento, porque el fin que se había propuesto se cumple a pesar de todo. Y es un fin definido, singular.

Si se pretende que todo fin puede ser mirado como un medio hacia un fin más lejano, se nie-[62]ga que nada sea verdaderamente un fin. El proyecto se vacía de todo contenido y el mundo se hunde perdiendo toda forma. El hombre se encuentra sumergido en el seno de una napa de indiferencia donde las cosas son lo que son, sin que elija jamás hacerlas ser. Puesto que habrá siempre una civilización, puede ser

inútil defender Atenas, pero hay que renunciar entonces a lamentarse jamás de nada, a gozar de nada. Actuar para un fin, es siempre elegir, definir. Si la forma singular de su esfuerzo se le aparece al hombre como indiferente, perdiendo toda figura su trascendencia se envanece, no puede ya querer nada; puesto que lo universal es sin carencia, sin espera, sin llamado.

Así, todo esfuerzo del hombre por establecer una relación con el infinito es vana. No puede entrar en relación con Dios, sino a través de la humanidad, y en la humanidad, no alcanza jamás sino a ciertos hombres, y no puede crear sino situaciones limitadas. Si sueña con dilatarse al infinito, se pierde rápidamente. Se pierde en sueños pues, de hecho, no deja de estar ahí, de testimoniar por sus proyectos infinitos su presencia finita.

[63]

El jardín de Cándido no puede, pues, reducirse a un átomo, ni confundirse con el universo. El hombre no es sino eligiéndose; si rehusa elegir, se aniquila. La paradoja de la condición humana es que todo fin puede ser superado, y no obstante, el proyecto define al fin como fin. Para superar a un fin, es necesario, en primer término, haberlo proyectado como algo que no va a ser superado. El hombre no tiene otro modo de existir. Es Pirro quien tiene razón contra Cineas. Pirro parte para conquistar: que conquiste pues. "¿Y después?" Después se verá.

La finitud del hombre no es pues sufrida, es querida: la muerte no tiene aquí esa importancia con la que frecuentemente se la reviste. No es porque el hombre muere, que es finito. Nuestra trascendencia se define siempre concretamente más acá de la muerte o más allá. Pirro no espera dar la vuelta al mundo para volver a su casa; el revolucionario se preocupa poco de [64] no estar ya el día en que la revolución haya triunfado. El límite de nuestra empresa está en su corazón mismo, no fuera. Un hombre hace un viaje, se apresura para llegar a Lyon esa noche; es que quiere estar mañana en Valencia, para estar pasado mañana en Montélimar, el día siguiente en Avignon y el siguiente en Arles. Podemos reírnos de él: tendrá que volver sin haber visto Nimes, Marsella; no habrá visto Bone ni Constantinopla. Pero poco importa, habrá hecho el viaje proyectado: su viaje. El escritor está impaciente por terminar su libro para escribir otro; entonces podré morir tranqui-

lo, dice, *mi* obra estará acabada. No espera la muerte para detenerse, pero si su proyecto lo compromete hasta en los siglos futuros, la muerte no lo detendrá tampoco. El octogenario construye, planta. Moisés sabe que no estará en la Tierra Prometida; Stendhal escribe para ser leído cien años más tarde. Mi muerte no detiene mi vida sino una vez que estoy muerto, y ante la mirada de otro. Pero para mí, que estoy vivo, mi muerte no es; mi proyecto la atraviesa sin encontrar obstáculo. No existe ninguna barrera contra la cual mi trascendencia tropiece en pleno impulso: muere por sí misma, como el mar que golpea una playa lisa y que se detiene y no va más lejos.

No podemos pues, decir con Heidegger, que el proyecto auténtico del hombre, es ser para la [65] muerte, que la muerte es nuestro fin esencial, que no hay para el hombre otra elección que la fuga o la asunción de esa posibilidad última. Según el propio Heidegger, no hay para el hombre interioridad, su subjetividad no se revela sino por un compromiso en el mundo objetivo. No hay elección sino por un acto que muerda sobre las cosas: lo que el hombre elige, es lo que hace. Lo que proyecta, es lo que crea; pero él no hace su muerte, no la crea: es mortal. Y Heidegger no tiene derecho a decir que ese ser es precisamente *para* morir; el hecho de ser es gratuito; se es *para nada*, o más aún, la palabra para no tiene aquí ningún sentido. El ser es proyecto, puesto que se plantea un fin, dice Heidegger; pero en tanto que ser, el ser no plantea ningún fin: él es. Es el proyecte sólo el que definió su ser como ser para. Heidegger conviene que a diferencia de otros fines, ese fin supremo no es definido como fin por ningún acto; la decisión resuelta que lanza al hombre hacia su muerte no lo conduce a matarse,

sino solamente a vivir en *presencia* de la muerte: pero, ¿qué es la presencia? Ella no es sino en el acto que presentifica, no se realiza sino en la creación de lazos concretos. Así la conversión heideggeriana se muestra tan ineficaz como la conversión estoica. Antes, como después, la vida prosigue, idéntica; no se trata sino de un cambio interior. Las mismas [66] conductas que son inauténticas cuando aparecen como fugas, se vuelven auténticas si se desarrollan frente a la muerte. Pero esa palabra: *frente a* no es sino una palabra. De todos modos mientras vivo, la muerte no está *ahí*, y, ¿ante los ojos de quién mi conducta es fuga, si para mí es libre elección de un fin? Las vacilaciones de Heidegger en cuanto al grado de realidad de la existencia inauténtica tienen su origen en ese sofisma. En verdad, sólo el sujeto define el sentido de su acto: no hay fuga sino por el proyecto de fuga. Cuando amo, cuando quiero, no me fugo de nada: amo, quiero. La nada que me revela la angustia no es la nada de mi muerte; es, en el corazón de mi vida, la negatividad que me permite trascender sin cesar toda trascendencia; y la conciencia de ese poder se traduce no por la asunción de mi muerte, sino mucho más por esa "ironía" de la que habla Kierkegaard o Nietzsche: aun cuando fuera inmortal, aun cuando tratara de identificarme con la humanidad inmortal, todo fin seguirá siendo un punto de partida, toda superación, objeto a superar, y en ese juego de relaciones no habría otro absoluto que la totalidad de esas relaciones mismas, emergiendo en el vacíes, sin sostén.

Así no se es para morir: se es, sin razón, sin fin. Pero como Jean Paul Sartre ha mostrado en *El Ser y la Nada*, el ser del hombre no es el ser [67] fijo de las cosas: el hombre tiene que ser su ser; a cada instante

busca hacerse ser, y ese es su proyecto. El ser humano existe bajo la forma de proyectos que no son proyectos hacia la muerte, sino proyectos hacia fines singulares. Caza, pesca, construye instrumentos, escribe libros esas no son diversiones, fugas, sino un movimiento hacia el ser; el hombre hace para ser. Es necesario que se trascienda, puesto que reo es, pero es necesario también que se recupere como una plenitud, puesto que quiere ser; es en el objeto finito que crea, donde el hombre, encontrará un reflejo fijo de su trascendencia. ¿Por qué creará ese objeto más bien que ese otro?, es una pregunta a la cual no se puede responder, puesto que precisamente el proyecto es libre. Un análisis existencial permitiría extraer el sentido global de las diferentes elecciones del hombre, comprender el desarrollo y la unidad; pero debe Era detenerse frente al hecho irreductible de esa opción singular por la cual cada hombre se lanza libremente en el mundo. No es el contenido del proyecto lo que queremos examinar aquí, sino que habiendo establecido su carácter original, libre, tratamos solamente de definir las condiciones generales y formales de su existencia.

Hemos llegado a la conclusión de que el proyecto es singular, por lo tanto finito: la dimensión temporal de la trascendencia no es querida [68] por sí misma; depende de la naturaleza del objeto creado. Un hombre puede querer construir un edificio que resista a los siglos; puede también esforzarse por lograr un salto peligroso; el tiempo no es tenido en cuenta para él; no es sino una cualidad particular del objeto. De todos modos, que pase en un instante o que atraviese los siglos, el objeto tiene siempre una duración. La plenitud del ser, es la eternidad; ese objeto que un día se hundirá no es verdaderamente. “¿Y después?”

El hombre busca recuperar su ser, pero puede siempre trascender de nuevo ese objeto en el cual su trascendencia está comprometida. Aunque indestructible, el objeto no aparecerá sino como contingente, finito, un simple dato que hay aún que superar. El objeto se basta en tanto que me basta; pero la reflexión es una de las formas que adopta espontáneamente la trascendencia, y a los ojos de la reflexión, el objeto está ahí, sin razón. Un hombre solo en el mundo estaría paralizado por la visión manifiesta de la vanidad de todos sus fines; no podría sin duda, soportar vivir.

Pero el hombre no está solo en el mundo.

Segunda Parte

LOS OTROS

[71]

"¡Qué oportunidad que tiene!", decía una psicasténica mirando llorar a una mujer: "Ella llora de veras". Ella también lloraba muy frecuentemente; pero no eran verdaderas lágrimas; *sus* lágrimas eran una comedia, una parodia. El hombre normal no piensa estar hecho de vidrio ni de madera, no se toma por una marioneta, ni por un fantasma; pero tampoco él puede creer plenamente en sus lágrimas ni en su risa: nada de lo que le sucede es totalmente verdadero. Me esfuerzo en vano mirándome en un espejo, contándome mi propia historia, no me capto jamás como un objeto pleno, experimento en mí ese vacío que soy yo mismo, siento que no *soy*. Y es por eso que todo culto del yo es, en verdad, imposible; no puedo destinarme a mí mismo. Frecuentemente, en mi juventud me sentía desolada por no poseer ninguna personalidad, en tanto que ciertos camaradas me deslumbraban por el resplandor de su originalidad. El otro, co-[72]mo otro, reviste fácilmente ese carácter maravilloso e inaccesible, pero él a solas consigo, experimenta para sí ese vacío que está en su corazón. Para mí, es en el mundo un objeto, una plenitud: yo que no soy nada, creo en su ser; y no obstante, él es también otra cosa que un objeto: tiene la infinitud de su existencia que puede sin cesar extender el horizonte hacia el cual se arroja. No sé si Dios existe y ninguna experiencia puede hacérmelo presente: la humanidad no se realiza jamás. Pero el otro está ahí, frente

a mí, cerrado sobre sí, abierto al infinito. Si yo le destinara mis actos, ¿no revestirían éstos también una dimensión infinita?

Cuando un niño ha acabado un dibujo o una página de escritura, corre a mostrársela a sus padres; tiene necesidad de su aprobación tanto como de bombones o juguetes. El dibujo exige un ojo que lo mire: es preciso que, para alguien, esas líneas desordenadas se transformen en un barco, en un caballo. Entonces el milagro se cumple y el niño contempla con orgullo el papel garabateado: ahí hay, de ahora en adelante, un verdadero barco, un verdadero caballo. Sólo consigo mismo, no hubiera osado enorgullecerse de esos trazos dudosos. Sin duda, tratamos de cambiar así en un duro diamante todos los instantes de nuestra vida; frecuentemente buscamos cumplir nuestro ser sin ayudas: ando por [73] el campo, me encuentro con un tigre, arrojo una piedra, trepo a una colina; todo eso sin testigos. Pero nadie se satisface la vida entera con semejante soledad. Cuando mi paseo se ha acabado, experimento la necesidad de contárselo a un amigo: el rey Caudale quiere que la belleza de su mujer resplandezca ante los ojos de todos. Thoreau vive años en los bosques, solo, pero al regreso escribe *Walden*; y Alain Gerbault escribe: *Solo a Través del Atlántico*. Aun Santa Teresa escribe *Las Moradas*, y San Juan de la Cruz sus cánticos.

¿Qué esperamos pues del otro?

Estaría equivocado en esperar que el otro me llevara lejos a través de un devenir sin fin: ningún acto humano se propaga hasta el infinito. Lo que otro crea a partir de mí no es ya mío. El enfermo que curo

puede rodar bajo un ómnibus en su primera salida: yo no diré que mis cuidados lo han matado. Pongo un niño en el mundo si se transforma en un criminal, yo no seré un malvado. Si pretendiera asumir hasta el infinito las consecuencias de mis actos, no podría querer ya nada. Soy finito, es necesario que quiera mi finitud. Pero lo que deseo, es elegir un fin que no pueda ser superado, que sea verdaderamente un fin. Y si el objeto, fijado en sí mismo, , no basta para detenerme, ¿no poseerá el otro ese poder?

EL SACRIFICIO

[75]

Supongamos que otro tenga necesidad de mí; supongamos que su existencia posea un valor absoluto: he aquí justificado mi ser, puesto que soy para un ser cuya existencia está justificada. Estoy liberado del riesgo, de la angustia; estableciendo delante de mí un fin absoluto, he abdicado de mi libertad; ningún problema se plantea ya. No quiero ya ser sino una respuesta a ese llamado que me exige. El amo tiene hambre y sed; el esclavo sacrificado no quiere ser sino el plato que prepara, el vaso de agua que lleva para apagar el hambre y la sed; hace de sí mismo un instrumento dócil. Si su amo lo exige, se matará y hasta lo matará, pues no existe nada más allá de la voluntad del amo, ni aun lo que podría parecer su bien. Para alcanzar su ser, el esclavo se quiere cosa frente a aquel que detenta el ser. Muchos hombres, más aún las mujeres, desean tal reposo: sacrifiquémonos.

Pero, en primer lugar, ¿a quién me sacrifica-[76]ré? Es necesario que el valor de esa vida a la cual mi vida se destina, se me aparezca como absoluto. Si esa mujer se preguntara paró qué sirve su viejo marido incapaz, se preguntaría también: ¿Para qué sirve sacrificarme a él? Ella evita interrogarse pero su seguridad es entonces bien precaria: a cada instante, la pregunta puede plantearse. Yo no me sacrificaría con tranquilidad sino queriendo la existencia del otro de una manera incondicionada. Sucede que, a través del amor, de la admiración, del respeto por la persona humana, surge tal voluntad. ¿Es entonces

legítimo consagrarme en cuerpo y alma a ese niño, a ese amo, a ese enfermo? ¿Podrá de ese modo cumplirse mi ser?

El hombre que se sacrifica se queja frecuentemente de no encontrar a su alrededor sino ingratitud. Sus beneficios no llegan y aun irritan. La justificación que él espera le es rechazada por el mismo que podía acordarla. Invoca con acritud la perversidad del hombre. ¿Pero el desmentido que recibe no tendrá razones más precisas? ¿El sacrificio es alguna vez conforme a lo que pretende ser? ¿Logra alguna vez los resultados que se propone?

"Yo no he pedido nacer", dice el hijo ingrato. Con esas palabras toca a su padre en lo vivo. Porque el sacrificio se presenta en primer término como una total dimisión en favor del otro. [77] "No he vivido más que para ti, te lo he sacrificado todo", dice el padre, pero tiene que reconocer que no pudo dimitir a favor de algo que no existía aún. Procrear un niño, no es sacrificarse a nadie; es lanzarse en el mundo a través de un niño anónimo, sin someterse a ninguna voluntad extraña. "Sea", dice el padre. "Pero desde que el niño está ahí, ha pedido, ha exigido; y yo se lo he dado". "Si me lo ha dado todo, es porque ha querido", dice el ingrato; y en efecto, es libremente que el padre ha accedido a sus demandas. Un hombre no puede jamás abdicar su libertad; cuando pretende renunciar, no hace sino enmascararla, la enmascara libremente. El esclavo que obedece, elige obedecer y su elección debe ser renovada a cada instante. Uno se sacrifica por que lo quiere; uno lo quiere porque es de esa manera que espera recuperar el ser... "Te he dado toda mi vida, mi juventud, mi tiempo", dice la mujer

desdeñada, pero, ¿qué hubiera hecho con su vida, con su juventud, con su tiempo, sino los hubiera da? En amor, en amistad, la palabra don tiene un sentido muy ambiguo. El tirano adulado piensa que hace una gran gracia a su esclavo aceptando sus servicios: no está equivocado, si el esclavo se complace en su esclavitud. Es con pena que la madre contempla a su hijo crecido, la enfermera benévola a su enfermo curado. "¡No tienes necesidad de mí!" Ese [78] lamento toma frecuentemente la forma de un agravio: esa necesidad que encontraba en el otro era, pues, un don que me hacía. No se sabe bien quién gana o quién pierde. El sacrificio irrita muy frecuentemente a quien es el objeto. El no pide nada: es su madre, su mujer, su amigo quienes demandan que su sacrificio sea agradecido. Se regocijan con el mal ajeno porque esperan consolarlo, le reprochan como una traición una felicidad que los hace inútiles. No solamente el sacrificio no es una dimisión sino que muy frecuentemente toma una figura regañona y tiránica: es sin él, es contra él que queremos el bien del otro.

¿Pero es realmente el bien del otro lo que se quiere? Es evidente que ésa es la condición para poder hablar de sacrificio. Si me propongo un fin que el otro no se propone, que es *mi* fin, no me sacrifico: hago. Mirando a su hijo que no le ha pedido nacer y que es, al presente, un hermoso muchacho robusto, el padre piensa con orgullo: "Yo lo he hecho", y no "Yo me he sacrificado". Sólo hay sacrificio si tomo por fin un fin definido por el otro; pero entonces, es contradictorio suponer que pueda, yo, definir ese fin para él. El padre despótico que impide a su hijo hacer un matrimonio deseado quiere aún pensar que se sacrifica por él: pero es en nombre de su propio bien que elige para su hijo

una si-[79]tuación mejor que otra. Evita asumir su propia voluntad, declarando que obra por el bien. Establece la objetividad de valores admitidos tales como la salud, la riqueza, la gloria. El cura enclaustrado que en *Diario de un Cura de Campaña*, de Bernanos, abruma con sus lecciones a su desdichado compañero, piensa obrar por su bien: ¿el saber no es un bien? Del mismo modo el inquisidor hace engrillar al herético en nombre del bien: nadie pretenderá que se sacrifica por él. Sacrificarse es obrar para otro, dando a la palabra para el sentido que traduce la expresión alemana "warum willen", responder al llamado que emana de su voluntad. Lo que él quiere como su bien, es solamente su bien. Cuando un fin es establecido por un hombre por sí mismo, sin condición, nadie puede negarle ese carácter, y si no lo logra, ningún triunfo extraño podrá compensar ese fracaso. Y hay que tener presente que, como lo ha mostrado bien Hegel, el fin supone los medios gracias a los cuales nos proponemos alcanzarlo: un niño trata de subir a un árbol; un adulto benévolo y presuntuoso lo levanta, lo pone sobre una rama. El niño está, decepcionado, no quería solamente estar en el árbol sino subir a él. Vemos pues que hay ciertos bienes que otro no puede alcanzar por nosotros. Sólo podemos hacer algo por él si espera [80] algo de nosotros, y dándole precisamente lo que espera.

Muchos pretendidos sacrificios contradicen, pues, desde la partida a su pretensión: son, en verdad, tiranías. ¿Pero no puede haber sacrificios que no sean tiranías? Quiero sacrificarme, sé que haciéndolo permanezco libre, que nada me libera del riesgo y de la angustia de mi libertad: pero libremente elijo tomar por fin el fin propuesto por la voluntad del otro; ¿no es entonces, verdaderamente, su bien lo que busco?

Pero sería necesario, en primer término, saber cuál es la voluntad del otro: no es tan fácil. Todo proyecto se extiende a través del tiempo; envuelve una pluralidad de proyectos elementales hay que saber distinguir aquellos que concuerdan con el proyecto esencial, aquellos que lo contradicen, aquellos que no se relacionan con él sino de una manera contingente; hay que distinguir aquí la voluntad del otro de sus caprichos. Ese convaleciente quiere salir, a pesar de la orden del médico; si cedo a su deseo, vuelve a caer enfermo. "No soy responsable, he hecho lo que ha querido". Nadie aceptará esa excusa. "No debería haberme escuchado", dirá con cólera el propio enfermo. Ya hombre, el niño mimado dirigirá a sus padres, reproches semejantes. Pueden parecer duros, pero no son injustos. Desde el momento en que conozco los deseos del otro, los [81] trasciendo, no son para mí sino datos, y soy yo quien decidirá si expresan su verdadera voluntad; pues un hombre es otra cosa que lo que es en el instante. Ninguna palabra, ningún gesto pueden definir un bien que supere el instante. Sería muy superficial fiarse en las palabras: Orestes se equivocó al creer que Hermione quería la muerte de Pirro porque la reclamaba a grandes gritos. Conductas similares no bastan para convencerme: es la totalidad de una vida lo que sería necesario poder interrogar. Descubriendo las astucias de la mala fe, el psiquiatra descubre a su enfermo los fines que son sus fines y que, no obstante, son completamente distintos a los que el enfermo confiesa. Damos crédito a la lucidez de la gente que admiramos, que respetamos, pero eso es aún una decisión. El bien del otro, es lo que él quiere; pero cuando se tratar de discernir su verdadera voluntad, no podemos recurrir sino a nuestro solo juicio.

¿No es eso volverse tirano? Sería fácil al padre despótico pensar que juzga el bien de su hijo mejor que su hijo mismo. “En el fondo”, dice, “mi hijo quiere lo mismo que yo; es por ignorancia, por aturdimiento que se empecina; más tarde reconocerá su error”. Reclama en su hijo presente, a su hijo por venir. Pero en el porvenir tanto como en el presente, no encontrará jamás ninguna certidumbre. ¿La sumisión futura será [82] más verdadera que la rebelión de hoy? ¿Si ésta no lo inquieta, por qué la docilidad que descuenta, lo satisfará? Puede suceder aun que los padres se desesperen de haber sido demasiado bien obedecidos; en la boca del joven que acepta su bien, no reconocen la voz del niño que ellos domaron. No es el bien de ese joven lo que querían, sino el bien del niño tal como existiría aún en el joven. Se engañan aquí con una ilusión: los momentos sucesivos de una vida no se conservan en su superación, están separados; para el individuo como para la humanidad, el tiempo no es progreso, sino división; del mismo modo que no se puede actuar jamás para la humanidad entera, no se actúa jamás para el hombre entero. La voluntad del hombre no permanece idéntica a través de toda una vida: la censura o la aprobación que vendrán no serán una comprobación objetiva, sino un nuevo proyecto, que no goza de ningún privilegio sobre el proyecto que confirma o que contradice. No hay ningún instante de una vida donde se opere una reconciliación de todos los instantes. No sólo no se puede conocer con evidencia el bien de otro, sino que no hay un bien que sea definitivamente ese bien. Entre esos diferentes bienes establecidos por los diferentes proyectos de un hombre, habrá que elegir. Será necesario traicionar al niño por el hombre, o al hombre por el niño. [83]

Es pues en el riesgo y en la duda que nos sacrificamos. Hay que tomar partido y debemos elegir sin que nada nos dicte nuestra elección. Pero pertenece a nuestra libertad precisamente establecer tales elecciones; yo elegiré preferir el hombre al niño, si es el hombre en que se transformará el niño, lo que me interesa, y no el niño; o preferiré al niño porque el niño existe y lo quiero, y soy indiferente a ese hombre futuro que no conozco. No podemos condenar el sacrificio simplemente porque exige que nuestros actos se limiten a esto o a aquello; sólo obramos creándonos límites.

Admitamos pues que consciente de la libertad de mis actos, de los riesgos que comportan, de los límites de su éxito, decida aún responder al llamado que viene hacia mí. El niño me pide un juguete, se lo doy, es feliz, ¿no puedo satisfacerme con esa alegría? La madre complaciente mira al niño que sonríe con un juguete, y sonríe. Pero su sonrisa desaparece: ahora el niño quiere un tambor, una panoplia, el viejo juguete no lo entretiene más. "¿Y después?", dice impacientemente. Su madre se ingenia inútilmente en satisfacerlo; siempre habrá un "después". El sacrificio pretende colmar al ogro; pero no se puede colmar a un hombre. Un hombre no llega jamás a ninguna parte: nos agotamos siguiéndolo sin llegar jamás. Recordemos que el hombre [84] es trascendencia; lo que reclama, no lo reclama sino para superarlo. El enfermo exige cuidados, se los doy, se cura. Pero la salud que recupera por mí no es un bien si la reduzco a sí misma; no se transforma en un bien si no se hace alguna cosa con ella. Si yo le impulso a usarla, me preguntará con cólera: "¿Para qué me has salvado la vida?" Es por eso que los cuentos donde el héroe salvado de un peligro mortal es obliga-

do por su salvador a entregarle la vida en un día fijo, nos parecen tan crueles. El hombre salvado devolverá una cosa muy distinta de lo que ha recibido y el benefactor exigente adquiere la figura de un tirano injusto. Yo no creo para otro sino puntos de partida; la salud, la instrucción, la fortuna con las que un padre ha dotado a su hijo deben aparecerle no como datos, sino como posibilidades que sólo el hijo puede utilizar. Yo no soy quien fundamenta a otro; soy sólo el instrumento con el cual el otro se fundamenta. Sólo él se hace ser trascendiendo mis dones.

El padre, el benefactor, desconocen frecuentemente esa verdad. "Soy yo quien lo ha hecho lo que es. Lo he sacado de la nada", dicen designando su obligación. Quisieran que el otro reconociera en ellos, fuera de sí mismos, el fundamento de su ser. Tal gratitud se encuentra a veces: "¿Qué sería de mí sin ti?", dice erróneamente el hombre salvado de un desastre, rehu-[85]sando proyectarse más allá del desastre. Salvando su situación se lo ha salvado a él mismo. Pero un hombre orgulloso rechaza con rebelión confundirse de ese modo, con una cosa dada, renegando de su libertad. Cualquier cosa que se haya hecho por él, no se siente alcanzado en su ser; su ser, es él solo quien lo hace. Ahí está la fuente esencial de los malentendidos que separan frecuentemente al niño de sus padres: "Me debes la vida", dice el padre exigiendo la obediencia del hijo; pero dar una vida no confiere ningún derecho sobre una libertad. El padre piensa que ha hecho a su hijo el más grande don, pues lo ha puesto en el mundo; pero el niño sabe que no hay! mundo para él sino por su presencia en ese mundo. No es él mismo sino por su propio proyecto. Su nacimiento, su educación no

son sino la facticidad que él debe tratar de superar. Lo que se ha hecho por él forma parte de la situación que su libertad trasciende: era, por cierto, necesario que estuviese en una situación o en otra, pero no coincide con su situación, puesto que está siempre más allá.

El error fundamental del sacrificio, es que considera al otro como a un objeto que lleva en su corazón, un vacío que es posible colmar. Aun cuando apunta al porvenir, supone tal falta. Un hijo desea casarse; ese casamiento le impondrá pesadas cargas que pueden conducirlo a la [86] miseria. Su padre se opone, diciéndole: "Obro por tu bien". ¿Pero cómo obrar por ese hombre que no existe aún y no proyecta delante de sí ningún bien? El padre imagina a su hijo tal como hubiera sido sin él: un hombre miserable, cargado de preocupaciones; después lo imagina tal como será gracias a él: rico y libre; y pretende ver en él un hombre salvado por él de la miseria. Pero el hombre miserable no existe en ninguna parte, ningún llamado surge de sus labios, no hay ahí un vacío a llenar. Del mismo modo, un niño feliz de vivir, no es un niño que ha pedido nacer y que ha nacido. Cuando yo era pequeña, pensaba frecuentemente con una especie de vértigo en todos los niños que no nacerán jamás, como si pudieran existir en alguna parte, en potencia, como si fueran llamados no atendidos, vacíos no llenados, pero era una imaginación pueril: la vida es una plenitud a la que no ha precedido ninguna dolorosa ausencia.

Una leyenda celta cuenta que se predijo a una mujer que su hijo sería un "digno druida" si nacía esa noche, y que sería un gran rey si lo tenía la mañana siguiente; ella permaneció heroicamente sentada toda

la noche sobre una piedra; el niño nació a la mañana siguiente; tenía la cabeza aplastada, pero fue un gran rey[1]. Se [87] ve claramente que la madre heroica no se ha sacrificado a su hijo; en la medida en que ya él existía, no pedía sino nacer; y si se pregunta al porvenir, se piensa que si hubiera sido un sabio druida, hubiera sido feliz de serlo. Eligiendo la existencia de un rey se ha rechazado la de un druida: en uno como en otro, el niño hubiera realizado plenamente su destino; en un sentido un hombre es siempre todo lo que tiene que ser, puesto que, como, lo muestra Heidegger, es su existencia lo que define su esencia. No hay que creer, no obstante, que la madre haya obrado para sí misma. El error de las morales del interés es el mismo que las del sacrificio: se supone que de antemano un vacío está ahí, en mí o en otro, y que yo no hubiera podido obrar si el lugar de mi acto no hubiera estado de antemano abierto. Pero nuestros actos no esperan ser llamados; saltan hacia un porvenir que no está prefigurado en ninguna parte. Es siempre un porvenir el que crean nuestros actos; y el porvenir estalla en el mundo pleno como una nueva y gratuita plenitud. No se quiere para otro, ni para sí; se quiere para nada: y esto es la libertad. Es para nada que la madre de la leyenda quiso un hijo que fuera rey, para nada que una madre de carne y hueso quiere que su hijo sea un hombre fuerte, rico, instruido; y es precisamente eso lo que da un carácter conmovedor al amor maternal bien [88] comprendido. Tenemos que saber que no creamos para otros sino puntos de partida y, no obstante, quererlos para nosotros como fines.

[1] Citado por Dumézil: *Los Horacios y los Cariáceos*.

El hombre generoso sabe bien que su acción no alcanza sino el exterior del otro; todo lo que puede pedir, es que esa acción libre no sea confundida por el beneficiario con una pura facticidad sin fundamento: que sea reconocida como libre. El ingrato rehusa frecuentemente tal reconocimiento. No le gusta confesar que ha sido considerado como objeto por una libertad extraña: no quiere creer sino en su sola libertad. Se esfuerza entonces en no pensar en su benefactor, o pretende no ver en él sino una fuerza mecánica; explica que el benefactor ha obrado por vanidad, por importancia. Si su decisión aparece sumida a un determinismo psicológico, no ofende más, no es sino un hecho burdo entre otros. En el reconocimiento consentido, hay que ser capaz de mantener cara a cara dos libertades que parecen excluirse: la del otro y la mía. Hace falta que me tome a la vez como objeto y como libertad, que reconozca mi situación como fundada por el otro afirmando mi ser más allá de la situación.

No se trata aquí de contraer una deuda; no existe ninguna moneda que permita pagar al otro. Entre lo que ha hecho por mí y lo que haré por él, no puede haber ninguna medida. Pa-[89]ra desembarazarse de toda preocupación de reconocimiento, ocurre que un hombre trata de reembolsar un beneficio mediante dones: esos dones no conmueven, hieren; son como el precio de un servicio del que se pretende medir el valor como si fuera una cosa. Una propina dada en agradecimiento de un acto generoso es insultante; es una manera de negar su libertad suponiendo que no ha sido hecho gratuitamente; por nada, sino por interés. La generosidad se sabe y se quiere libre y no pide nada más que ser reconocida como tal.

Es una generosidad lúcida la que debe guiar nuestros actos. Asumiremos nuestras propias elecciones, nos propondremos como fines, situaciones que serán para otro puntos de partida nuevos. Pero no podemos engañarnos con la esperanza de que podamos hacer nada *para* otro. Eso es lo que nos enseña, para terminar, este examen del sacrificio: sus pretensiones no pueden ser justificadas, el fin que se propone es imposible. No sólo no podemos abdicar nuestra libertad en favor de otro, ni obrar jamás para un hombre íntegro, sino que ni aun podemos hacer nada para ningún hombre. Pues no existe para él ninguna felicidad inmóvil con la que podamos gratificarle, ningún paraíso donde podamos hacerlo entrar; su bien verdadero es esa libertad que no le pertenece sino a él y que lo impulsa [90] más allá de todo dato. Esa libertad está fuera de nuestro alcance. Dios mismo no puede nada con ella.

Y si no puedo hacer nada por un hombre, tampoco puedo hacer nada contra él. A la decepción de la madre que no consigue conformar a su hijo, corresponde la exasperación del verdugo a quien desafía un alma orgullosa. Se esforzará en vano: si su víctima se quiere libre, lo seguirá siendo hasta en el suplicio, y la lucha y el sufrimiento no harán sino engrandecerlo. No se puede matarlo sino porque lleva la muerte en sí ¿desde qué punto de vista podremos decir que es un mal que esa muerte haya sobrevenido hoy y no mañana? ¿Cómo dañar a un hombre? ¿Se dañó a Sócrates haciéndole beber la cicuta? ¿A Dostoiewski enviándole a presidio?

Ciertamente, la violencia existe. Un hombre es, a la ved, libertad y facticidad. Es libre, pero no con esa libertad abstracta que predicaban los estoicos: es libre en situación. Hay que distinguir aquí, como nos lo sugiere Descartes, su libertad y su potencia: su potencia es finita, y se puede desde afuera aumentarla o restringirla; se puede llevar a un hombre a la cárcel o sacarlo de ella, cortarle un brazo, prestarle alas, pero su libertad permanece infinita en todos los casos. El automóvil y el avión no cambian nada a nuestra libertad, y las cadenas del esclavo no cam-[91]bian nada tampoco: libremente se deja morir o reúne fuerzas para vivir, libremente se resigna o se rebela, siempre se supera. Es sólo sobre la facticidad del hombre, sobre su exterior, que puede actuar la violencia. Aunque la violencia lo detenga en su impulso hacia sus fines, no lo alcanza en el corazón de sí mismo; pues es aún libre frente al fin que se ha propuesto. Quiere su triunfo sin confundirse con él, puede trascender su fracaso como hubiera trascendido el éxito. Y es por eso también que un hombre orgulloso rechaza la piedad como rechazaría la gratitud, no está jamás colmado, pero no está jamás desguarnecido, no quiere que se lo llore: está más allá de su felicidad como de su desdicha.

No somos jamás para otro sino un instrumento, aun cuando somos un obstáculo, como el aire que soporta a la paloma de Kant al resistirla. Un hombre no sería nada si no le sucediera nada, y es siempre por los otros que algo le sucede, comenzando por su nacimiento. No se le puede tratar como a un instrumento si se niega a serlo: soy yo, por el contrario, quien soy el instrumento de su destino. Y es por ello que nuestros actos frente al otro nos parecen, a la vez, tan pesados y tan sin

peso. Sin duda, la vida de otro hubiera sido totalmente distinta si yo no me hubiera cruzado en su camino, pronunciando esas palabras, si yo no hubiera estado ahí. Pero, es para [92] él que nuestras palabras y nuestros gestos han tenido un sentido, él ha decidido libremente. Todo hubiera sido a su alrededor tan pleno si yo no hubiera existido.

¿Hay que concluir, entonces, que nuestras conductas frente al otro son indiferentes?

Muy lejos de esto. Nuestras conductas son para él, indiferentes, puesto que forman parte de esas cosas que los estoicos llaman 'συχ εφιημων' las cosas que no hemos querido nosotros mismos. Pero me conciernen, son mis conductas y yo soy responsable. Es una paradoja de la que se encuentra la ilustración más sorprendente en la religión cristiana: el cristianismo no es *para otro* sino un instrumento en las manos de Dios, y no obstante es deudor de Dios en todos *sus* actos. ¿Para qué pues cuidar los enfermos, aliviar las miserias, puesto que la enfermedad y la miseria son pruebas queridas por Dios y buenas para las almas? Un padre cristiano cuya conducta tiránica había provocado o apresurado la muerte de su hija, decía para justificarse: "Después de todo yo no he sido sino un instrumento en manos de Dios". El cristiano sabe que, a través de él, es siempre Dios quien obra; aun si induce al prójimo a la tentación, es que el prójimo debía ser tentado. Y, no obstante, Cristo ha dicho: "Desdichado aquel que encandalizare". El cristianis-[93]mo sincero y escrupuloso rechaza esa cobarde defensa: "No soy sino un instrumento", pues si para otro, él no es sino pretexto, ocasión de salvación o de pérdida, frente a Dios es libre. La muerte no

es un mal para el hombre que yo mato: a través de mi crimen, es la voluntad de Dios que lo llama; pero, no obstante, matándolo, yo he pecado. Dato para el otro, mi acto es para mí un acto libre. Y así, desde el punto de vista cristiano, no es jamás para otro que se puede querer algo, es para Dios; es la propia salvación la que debemos cumplir. No podemos hacer la salvación del otro y en ello reside el único bien que existe para él. Esa verdad puede expresarse con otro lenguaje: en tanto que libertad, el otro está radicalmente separado de mí, ninguna relación puede ser creada entre mí y esa pura interioridad sobre la cual, como lo ha mostrado Descartes, ni el propio Dios puede nada. Lo que me concierne es la situación de otro, en tanto que creada por mí. No hay que creer que pueda eludir la responsabilidad de esa situación bajo el pretexto de que el otro es libre: esto es su asunto, no el mío. Yo soy responsable de lo que puedo hacer, de lo que hago. Hay un pensamiento cómodo y falso que autoriza a todas las abstenciones, todas las tiranías. Apacible y satisfecho, el egoísta declara: "El huelguista, el prisionero, el enfermo son tan libres como yo; ¿por qué rechazar las [94] guerras, la miseria si, en las peores circunstancias, un hombre sigue siendo libre?" Pero sólo el miserable puede declararse libre en el seno de su miseria; yo que me abstengo de ayudarlo, soy el rostro mismo de esa miseria. La libertad, la rechace o la acepte, no existe absolutamente para mí; no existe sino para aquel en quien se realiza. No es en su nombre, es en nombre de mi libertad que puedo yo aceptarla o rechazarla.

Y es necesario que la acepte o la rechace. Dije que no puedo nada por otro, ni contra otro: pero eso no me libera de la inquietud de mi

relación con él. Pues, haga lo que haga, existo frente a él. Estoy ahí, confundido para él con la escandalosa existencia de todo lo que no es él, soy la facticidad de su situación. El otro es libre, a partir de ahí: a partir de ahí solamente; totalmente libre, pero libre frente a esto y no aquello, frente a mí. La fatalidad que pesa sobre otro, somos siempre nosotros: la fatalidad es el rostro fijo que vuelve hacia cada uno la libertad de todos los otros. Es, en ese sentido, que Dostoiewski decía que: "Cada uno es responsable de todo, frente a todos". Inmóviles o activos, pesamos siempre sobre la tierra. Todo rechazo es elección, todo silencio tiene una voz. Nuestra propia pasividad es querida; para no elegir, hace falta aun elegir no elegir, es imposible escapar.

LA COMUNICACIÓN

[95]

De este modo, un primer análisis de mis relaciones con otro me ha conducido a este resultado: el otro no me pide nada; no es un vacío que debo llenar; no puedo descubrir en él ninguna justificación de mí mismo. Y no obstante, cada uno de mis actos en el mundo, crea para él una situación nueva. Esos actos, debo asumirlos. Quiero algunas situaciones, rechazo otras. ¿Pero cómo hacer para que ellas no me sean indiferentes, para que pueda elegir entre ellas? ¿En qué me conciernen? ¿Cuál es mi verdadera relación con el otro?

Es necesario, en primer lugar, desprendernos de los errores de la falsa objetividad. El espíritu de seriedad considera la salud, la riqueza, la instrucción, el confort, como bienes indiscutibles cuyo valor está inscrito en el cielo; pero está engañado por una ilusión. No existen sin mí valores totales y cuya jerarquía se imponga a mis decisiones. El bien de un hombre es lo que quiere [96] como su bien. No obstante, esa voluntad no basta para definir la nuestra: ¿es que ese hombre alcanza su bien? Lo hemos visto, un hombre mismo está dividido. Entre su presente y su porvenir, debemos elegir frecuentemente. Y el hombre no está solo en el mundo; los bienes de hombres diferentes son diferentes; trabajar para algunos de ellos, es frecuentemente trabajar contra los otros. No podemos detenernos en esa situación tranquila: querer el *bien* de los hombres. Es *nuestro* bien lo que tenemos que definir. El error de la moral kantiana, es haber pretendido hacer abstracción de

nuestra propia presencia en el mundo; así no se llega sino a fórmulas abstractas. El respeto de la persona humana, en general, no puede bastar para guiarnos, pues nos encontramos con individuos separados, opuestos, la persona humana está íntegra en la víctima y en el verdugo; ¿hay que dejar morir a la víctima o matar al verdugo?

Ya lo hemos visto, si me borro del mundo, si tengo la pretensión contradictoria de juzgar las situaciones humanas sin adoptar sobre ellas ningún punto de vista humano, se me aparecen como incomparables entre sí, y yo no puedo querer nada. Una actitud de contemplación no permite jamás ninguna preferencia; muestra lo que es con indiferencia. No hay preferencia sino cuando el sujeto trasciende al objeto: se prefiere [97] para un fin, desde un punto de vista definido. Se prefiere un fruto a otro para comerlo o para pintarlo, pero si no se tiene nada que hacer, la palabra preferencia pierde todo sentido: "¿Prefiere el mar o la montaña?" Hay que entender: "¿Prefiere vivir en el mar o en la montaña?" Si no nos preocupamos por coser ni por andar en bicicleta, no podemos elegir entre una bicicleta y una máquina de coser. Es en tanto que lo trasciendo por mi propio proyecto, que un momento pasado puede aparecer como mejor o peor: si deseo la expansión de la cultura, prefiero el Renacimiento a la Edad Media, considerándolo como un camino hacia *mi* fin. Pero no puedo hablar de progreso sino en relación con un fin que me he fijado. Si me transportan fuera de todas las situaciones, todo dato me parece igualmente indiferente. Entre los diferentes momentos de la historia, me resulta entonces imposible elegir. Se me aparecen como datos idénticos en tanto ellos representan todos el impulso fijo de una trascendencia, y radicalmente

heterogéneos en la facticidad singular de su existencia: no se puede establecer jerarquía en el seno de la identidad, ni en la absoluta separación. No se puede confrontar la perfección del caballo y la perfección del perro, ha dicho justamente Spinoza. ¿Cómo decidir qué vale más en *sí*, la vida de un constructor de catedrales o la de un aviador? Y [98] si consideramos la esencia humana que les es común, ella es total en cada uno de ambos.

Montesquieu cuenta en *Historia Verdadera*, que un genio propuso un día a un pobre hombre, transformarlo a su elección, en ese rey, o en ese rico propietario, o en ese opulento mercader a quienes envidiaba tan frecuentemente. El pobre duda, y para terminar, no puede decidirse a ningún cambio; se queda en su piel. Cada hombre envidia la suerte de otro, concluye Montesquieu, pero ninguno aceptaría ser otro. Y en efecto, envidio la situación de otro si se me aparece como un punto de partida que yo mismo superaré; pero el ser de otro cerrado sobre sí, fijo, separado de mí, no puede ser el objeto de ningún deseo. Es desde el corazón de mi vida, que yo deseo, prefiero, rechazo.

Y si es posible responder a la pregunta: "¿Cómo elegir?", es porque cada uno de nosotros está en verdad, en el corazón de su vida. "Quiero el pedazo más grande", dice el niño mirando ávidamente la torta que su madre acaba de cortar. "¿Por qué ha de ser para ti y no para otro?" "Porque soy yo". El comerciante hábil sabe cultivar en sus clientes ese gusto por el privilegio: "Se lo dejo por veinte francos, pero porque es para usted", dice a la clienta quien adulada consiente en creerlo. ¿Cómo voy a ser yo, como cualquiera? Los otros hombres no existen sino como

[99] objetos; nosotros solos nos sentimos, en nuestra intimidad y en nuestra libertad, un sujeto. Lo que es pueril en el niño, en la clienta, es creer que su privilegio existe a los ojos del otro; cada uno es sujeto sólo para sí. Pero es verdad que yo no soy cualquiera sino a los ojos de los otros; y la moral no puede pedirme que realice ese punto de vista extraño: sería dejar de ser yo, sería dejar de ser. Yo soy, estoy en situación frente al otro y frente a las situaciones en que se encuentra él mismo y es precisamente gracias a eso que puedo preferir, querer.

Necesitamos pues, al presente, tratar de definir cuál es *mi* situación frente al otro. A partir de ahí solamente podremos intentar encontrar un fundamento a nuestros actos.

Hemos visto que es sólo por la presencia del hombre que se introduce en el mundo lo que Jean Paul Sartre llama "negatividades", vacíos, faltas, ausencias. Algunos hombres rehusan usar ese poder: todo es pleno a su alrededor, no ven ningún lugar para nada más; toda novedad los asusta, hay que imponerles por la fuerza las reformas. "Lo pasábamos muy bien antes de esas invenciones", dicen. Otros, por el contrario, están a la expectativa: esperan, exigen; pero no es jamás a *mí* que exigen y, no obstante, es en la singularidad de mi ser que deseo ser necesitado por ellos. El libro que escribo no viene a llenar [100] un vacío que tiene de antemano su forma exacta El libro está primero, y una vez que es, le corresponde al lector captar esa presencia como el revés de una ausencia; sólo su libertad decide. "¿Cómo podríamos pasarnos sin el tren, sin el avión? ¿Cómo concebir la literatura francesa sin Racine, la filosofía sin Kant?" Más allá de su satisfacción presente,

el hombre proyecta detrás de sí, retrospectivamente, una necesidad. Y, en efecto, en tanto que existe, el avión responde a una necesidad; pero es una necesidad que se ha creado existiendo, o más exactamente, que los hombres han creado libremente a partir de su existencia. Esa plenitud nueva que hacemos surgir en el mundo, es a la libertad humana que le corresponde hacerle un lugar. Ese lugar no estaba. No somos tampoco nosotros que lo hemos hecho; hemos hecho solamente el objeto que lo llena. Sólo otro puede crear una necesidad de lo que le hemos dado. Todo llamado, toda exigencia viene de su libertad. Para que el objeto que he creado, aparezca como un bien, hace falta que otro haga de él su bien: entonces estoy justificado por haberlo creado. Sólo la libertad de otro es capaz de necesitar mi ser. Mi necesidad fundamental es pues tener hombres libres frente a mí: no es anunciándome mi muerte, sino el fin del mundo, que mi proyecto pierde to-[101]do sentido. El tiempo del desprecio es también el de la desesperación.

Así no es para otro que cada uno se trasciende; escribimos libros, inventamos máquinas que no son reclamadas en ninguna parte; no es tampoco para sí pues "sí" no existe, sino por el proyecto mismo que lo lanza en el mundo. El hecho de la trascendencia precede a todo fin, a toda justificación; pero desde que estamos lanzados en el mundo, deseamos inmediatamente escapar a la contingencia, a la gratuidad, a la pura presencia: tenemos necesidad de otro para que nuestra existencia sea fundada y necesaria.

No se trata, como lo cree Hegel, de hacer reconocer en nosotros la pura forma abstracta del yo: es mi ser en el mundo el que intento

salvar, tal como se realiza en mis actos, mis obras, mi vida. Es solamente mediante esos objetos que hago existir en el mundo, que puedo comunicarme con el otro. Si no hago existir nada, no hay comunicación ni justificación. Pero muchos hombres se engañan aquí: por ligereza, por pereza, hemos visto que frecuentemente el hombre pretende recuperar su ser ahí donde no está comprometido, declarando suyos objetos que no ha creado. Es por esas cosas extrañas que reclama el sufragio de otro y se esfuerza en creer que es él quien beneficia. Es entonces que se tacha a un hombre de necia vanidad: cuando se envanece de [102] sus antepasados, de su fortuna, de su físico ventajoso. De una manera aún más pueril, el arrendajo se adorna con las plumas del pavo real; bajo el balcón de Roxana, el bello Christian pide prestada la voz de Cyrano; pero finalmente es a Cyrano a quien Roxana ama. Si nos preocupamos verdaderamente por nosotros mismos, rehusaremos dejarnos amar o admirar por "malas razones", es decir, a través de bienes que no son los nuestros. Es así que algunas mujeres quieren ser amadas sin afeites, ciertos hombres de incógnito. El vanidoso parece imaginar que el otro posee el ser y que se puede captar por sorpresa esa riqueza preciosa; pero el otro puede solamente investir con una dimensión necesaria lo que yo hago para hacerme ser: es necesario hacer antes que nada. En ese sentido se tiene razón de decir que quien busca se pierde y que es perdiéndose que se encuentra. Si yo me busco en los ojos de otro antes de haberme dado alguna figura, no soy nada. No adquiero una forma, una existencia si en primer lugar no me lanzo en el mundo, amando, haciendo.

Y mi ser no entra en comunicación con el otro, sino por esos objetos con los que está comprometido. Es necesario resignarse a no ser salvado enteramente. Hay empresas que se extienden a través de toda una vida, otras se limitan a un instante; pero ninguna expresa la totalidad de [103] mi ser, puesto que esa totalidad no es. Somos frecuentemente engañados por un espejismo: si he hecho dos versos que son admirados, me creo necesario hasta en mi manera de comer, de dormir; es que mi yo es, a la vez, disperso y uno, es como el maná del primitivo todo entero en cada punto; y como el primitivo piensa que si se posee uno sólo de sus cabellos, se posee el maná entero, así nos imaginamos que el elogio acordado a uno de nuestros actos justifica todo nuestro ser: es por ello que nos preocupamos por ser nombrados. El nombre es mi presencia total recogida mágicamente en el objeto. Pero en verdad, nuestros actos están separados y no existimos para otro, sino en la medida en que estamos presentes en nuestros actos, por lo tanto en nuestra separación.

Si es necesario, en primer término, saber lo que comunico, no es menos importante para mí conocer con quién puedo, quiero comunicar. Es también una de las debilidades de la vanidad buscar no importa qué adhesión. Como Montherlant cuando reclama los elogios de críticos que pretende despreciar y desea la admiración de un público que juzga imbécil. En verdad, para que otro posea ese poder de hacer necesario el objeto que he creado, no es necesario que yo pueda trascenderlo a su vez. Desde que otro se me aparece como limitado, como finito, el lugar que [103] crea para mí sobre la tierra, es tan contingente y vano como él mismo. “El tiene necesidad de mí, ¿pero

qué necesidad tengo de él? ¿Cómo esa injustificable existencia podrá justificarme?" La coqueta mira a su enamorado con disgusto: si su belleza es inútil en el fondo del espejo, ¿no lo es también en el fondo de esos ojos? Si muchas mujeres sacrifican su amante a la opinión de su portera, es porque el amante no es sino un hombre: la portera es la voz pública, ese uno misterioso que existe y, no obstante, se extiende hasta el infinito. Ese escritor se envanece con satisfacción si alguien le dice: "lo admiran"; pero desde que conoce el nombre de sus admiradores, se decepciona. Comúnmente, la vituperación o la estima de nuestros prójimos nos alcanza apenas: conocemos demasiado bien los motivos, son hechos que podemos prever y trascender. Esos padres se irritan al ver a su hijo acordar a un camarada el prestigio que ellos han perdido: el amigo es un extraño que el niño no trasciende, en tanto que sus padres se han fijado delante de él en objeto. Es, de ese modo, que el hombre que sufre un complejo de inferioridad no consiente dejarse consolar por ninguna aprobación: el que lo aprueba no es sino un individuo singular, lo trasciende hacia ese desconocido innumerable y misterioso ante cuyos ojos se siente irrisorio. Inversamente, un hombre puede [105] siempre creerse un genio incomprendido: aquellos que lo condenan no son sino individuos finitos de los que rechaza el juicio, para apelar a una posteridad esclarecida, imparcial, libre.

Lo que me enfrenta pues, es una libertad. La libertad es la única realidad que no puedo trascender. ¿Cómo superar lo que sin cesar se supera a sí mismo? Si un ser me parece pura libertad, si es capaz de fundarse totalmente a sí mismo, puedo también justificar lo que he fundado retomándolo por su cuenta: tal ser sería Dios. La magia del

amor, del miedo, de la admiración, del respeto pueden transformar un hombre en Dios. El humilde admirador no es sino un objeto, y su ídolo no es objeto frente a nadie. ¿Hacia quién podrá trascender esa pura libertad soberana? No hay nada más allá.

Pero si súbitamente otras libertades se descubren a mí, la fascinación se disipa. Recuerdo el escándalo que experimenté a los trece años, cuando una amiga a quien admiraba contradijo con violencia una opinión de mi padre. Éste, por su parte, la juzgó. Pude pues ir de mi padre a mi amiga, de mi amiga a mi padre. En ese vaivén, el absoluto desapareció. Yo ya no podía descansar sobre nadie. Mi desconcierto duró largo tiempo: ¿a quién me preocuparía por agradar?

No es con una libertad que debo tratar, sino con libertades. Y precisamente porque son libres, [106] no concuerdan unas con otras. La moral kantiana me ordena buscar la adhesión de la humanidad entera; pero hemos visto que no existe ningún cielo donde se cumpla la reconciliación de los juicios humanos. Si algunas obras son apenas discutidas, es porque han dejado de conmover, se han convertido en objetos de museo, reliquias. Pero no debemos creer que están justificadas simplemente porque están inscritas en la historia. Ciertamente sin Sófocles, sin Malherbe la literatura no sería lo que es, pero ello no confiere a su obra ninguna necesidad, pues no es necesario que la literatura sea lo que es: ella es y eso es todo. Encontramos aquí el punto de vista de lo universal que no permite alabanza ni vituperio, puesto que en él, ningún vacío podría solamente ser supuesto. El éxito no aparece sino como un proyecto definido que establece un fin y modela

detrás suyo en hueco un llamado retrospectivo. El diletante que pretende gustar de todo, no gusta de nada. Para felicitarse de la existencia de Rimbaud o de Cézanne hay que preferir a cualquier otra, cierta poesía, cierta manera de pintar. Un objeto es captado como debiendo ser lo que es, sólo si una elección singular refluye del porvenir hacia él. Esa realidad misma que lanzamos en el mundo no será salvada, si otro no funda un porvenir que la envuelva superándola, si objetos nuevos no la eligen como pasa-[107]do para el porvenir. No podemos pues satisfacernos con una mera aprobación verbal. Sólo los vanidosos se contentan porque no buscan sino la apariencia vacía del ser, pero un hombre más exigente sabe que las palabras no son suficientes para hacer necesario el objeto que crean: pide que un lugar real le sea reservado sobre la tierra. No es suficiente que se escuche mi relato: es necesario que el oyente espere ávidamente mis palabras. Una mujer se cansa rápido de una admiración indiferente: quiere ser amada, pues sólo el amor creará en ella una necesidad esencial. El escritor no quiere ser solamente leído: quiere tener influencia, quiere ser imitado, meditado. El inventor pide que se haga uso del útil que ha inventado. Pero los proyectos humanos están separados y aun se combaten. Mi ser se me aparece condenado a permanecer para siempre dividido. Ese aliado fiel es también un traidor, ese sabio venerable un corruptor. No hay grande hombre para su valet: puedo reírme del gran hombre con él valet, pero el grande hombre y sus amigos se reirán de mí: Si me río del valet, éste se reirá de mí al mismo tiempo que el grande hombre. Por lo tanto, si me río de todos, me encuentro solo en el mundo, y todos se reirán de mí.

La solución más cómoda sería rechazar los juicios que me molestan, considerando a los hombres que los emiten, pomo simples objetos, [108] negándoles la libertad. “Son bárbaros, esclavos”, pensaban los romanos de la decadencia, viendo trabajar y sufrir por ellos a hombres que los maldecían. “Es un negro”, piensa el plantador de Virginia. Y mediante tabúes rígidos; esas sociedades parasitarias se esfuerzan en defender a los amos contra la conciencia de las criaturas que estos explotan. No hay que reconocerlos como hombres; se cuenta que algunas mujeres blancas se desnudan con indiferencia frente a los muchachos indochinos: esos amarillos no son hombres.

Pero entonces el parásito desconoce el carácter humano de los objetos que usa, vive en el seno de una naturaleza extraña, entre cosas inertes, aplastado por el peso enorme de las cosas, sumido a una fatalidad misteriosa. En los útiles, las máquinas, las casas, el pan que come, no reconoce la marca de ninguna libertad; no queda sino la materia, y en la medida en que depende de esa materia, es también él, materia y pasividad.

Suprimiendo el imperio del hombre sobre las cosas, se hace cosa entre las cosas. Y no gana nada en esa metamorfosis. Si supusiéramos que para mayor seguridad, se administrara a los servidores un brebaje mágico que los transformara en bestias, no se habría, de ese modo, realizado ninguna reconciliación entre los hombres: frente a esa especie animal nueva, los amos constituirán [109] aun una humanidad dividida. El parásito no se vuelve hombre si no ante sus iguales, encontrándose, de ese modo, en peligro frente a sus libertades.

Y, por otra parte, el hombre no es libre de tratar a su gusto como cosas a otros hombres. A pesar de los tabúes, de los prejuicios, y de su voluntad de enceguecimiento, el amo sabe que debe hablar a un esclavo: no se habla sino a hombres; el lenguaje es un llamado a la libertad del otro, puesto que el signo no es signo sino por una conciencia que lo capta. Siente sobre él la mirada del esclavo: desde que es mirado, es él quien se vuelve un objeto[1]; es un tirano cruel o tímido, resuelto o vacilante; si trata de trascender esa trascendencia, pensando: "Son pensamientos de esclavos", sabe que el esclavo trasciende, a su vez, ese pensamiento, y en la lucha que se desarrolla aquí, la libertad del esclavo es reconocida por la defensa misma que le opone el amo. Todos los hombres son libres, y desde que tratamos con ellos, probamos su libertad. Si queremos ignorar esas libertades peligrosas, debemos sustraernos a los hombres, pero entonces nuestro ser se retracta, se pierde. Nuestro ser no se realiza sino eligiéndose ser en peligro en el [110] mundo, en peligro delante de libertades extrañas y divididas que se apoderan de él.

No obstante, tenemos un recurso contra esas libertades: no es el enceguecimiento estúpido, es la lucha. Pues ese acto por el cual ellas nos trascienden, podemos trascenderlo a nuestra vez. "¿Quién será mi testigo?", se pregunta en *Piloto de Guerra*, Saint Éxupéry, el aviador que envían en misión peligrosa en el momento de la derrota. Rechaza todos los testimonios: él es el testimonio de la cobardía, del abandono de los otros. Yo no deseo ser reconocido por no importa quién, pues en

[1] Véase *El Ser y la Nada*, de Jean Paul Sartre, pág. 330 (edición francesa).

la comunicación buscamos la conclusión del proyecto donde nuestra libertad se compromete, y es necesario, pues, que otro me proyecte hacia un porvenir que reconozco como mío. Sería para mí un agudo fracaso si mi acción se perpetuara volviéndose útil a mis adversarios. Es preciso que el proyecto por el cual otro me confiere la necesidad sea también mi proyecto. Hay vituperios y odios que asumo con gusto: el revolucionario que combate el proyecto del conservador, desea aparecérsele como una fuerza hostil. Gertrude Stein cuenta en sus *Memorias* que Fernande Picasso no estaba contenta con un sombrero si no oía las exclamaciones de los albañiles y de los obreros a su paso: es que para ella la elegancia se definía como un desafío al chato sentido común. Si luchamos contra un proyecto, elegimos [111] aparecer frente a él como un obstáculo. Hay proyectos que simplemente no nos conciernen; consideramos con indiferencia los juicios que expresan: si se trata de apreciar un poema, un banquero no es competente; y el banquero sonríe de los consejos del poeta. Puede que mi desdén envuelva no a una competencia particular sino a un hombre entero. Es el proyecto global de su ser lo que rechazamos, lo que combatimos. Entonces el desdén se vuelve desprecio. Soy indiferente a toda opinión de aquellos a quienes desprecio. “No le pido su opinión”, decimos con desprecio y aun: “No le hablo a usted”, pues toda palabra, toda expresión es llamado; el verdadero desprecio es silencio: destruye hasta el gusto por la contradicción y el escándalo. En el escándalo, pedimos que otro haga la prueba de que su proyecto está separado del nuestro; queremos trasformarnos para él en objeto ridículo u odioso: así no habrá ya complicidad entre nosotros. Pero es dejarle a él la iniciativa y consentir por desafió en hacernos cosa. Somos nosotros quienes debemos

afirmar con tranquilidad que nos separamos de él, que lo trascendemos y que no es sino un objeto delante nuestro.

Sería cómodo poder usar del desprecio como un arma: nos esforzamos frecuentemente. Un niño, un hombre joven estimado en su contorno elige no afrontar un juicio extraño: se encierra [112] en su esfera y para no correr ningún riesgo desarma, de antemano, la opinión del resto del mundo. Va por la vida con paso seguro: que la condena se condene. Pero, de ese modo, niega su libertad; ser libre es lanzarse en el mundo sin cálculo, sin apuestas, es definir uno mismo toda apuesta, toda medida; en tanto que ese hombre demasiado prudente debe cuidarse de no crear otro proyecto que aquel que valorizan las gentes que lo valorizan: esa vanidad tímida es lo contrario de un verdadero orgullo. Ocurre también que un hombre que no encuentra a su alrededor sino fracaso y desdén, se defiende por negaciones, quería ser un atleta, fracasa, se pone a despreciar a los deportistas y al deporte, no estima ya sino a los banqueros o a los militares. Pero renunciando así a su proyecto, se traiciona. Y, por otra parte, no se puede hacer nacer en sí el desprecio o la estima. Es por un mismo proyecto que definiendo los objetos que creo, me defino yo mismo, y defino al público a quien dirijo mi llamado. Amar a los libros, admirar a los escritores, querer escribir, era para mí en mi infancia un solo y mismo proyecto. Estando planteada la elección global, no podemos contradecirla parcialmente, sino por enceguecimiento y mala fe, y la mala fe entraña la duda y el malestar. Es por eso que muchos vanidosos se sienten tan mal en su piel. Un tonto encuentra siempre otro más [113] tonto que lo admire; pero no puede disimularse a voluntad que

este tonto es un tonto, ni tomar a gusto la tontería por una virtud. La libertad manda y no obedece; en vano intentaremos negarla o forzarla. Si es verdaderamente el deporte mi proyecto, es preferible más bien ser un atleta frustrado que un honrado obeso. Es por eso que no se puede triunfar fácilmente, ni aun interiormente de un rival detestado: si yo me quiero valiente, sagaz, inteligente, no puedo desdeñar en el otro el coraje, la sagacidad o la inteligencia.

Se mira con razón, como una debilidad, la actitud de aquel que ama solamente a quien lo ama y desprecia sin distinción a todos aquellos que lo desprecian: se supone que su amor y su desprecio no son sino una apariencia vacía. Es sólo mediante mi libre movimiento hacia mi ser que puedo confirmar en su ser a aquellos de quienes espero el fundamento necesario de mi ser. Para que los hombres puedan darnos un lugar en el mundo, es necesario ante todo que haga surgir alrededor de mí un mundo donde los hombres tengan su lugar: hace falta amar, querer, hacer. Es mi acción misma la que debe definir al público al cual la propongo: el arquitecto gusta construir, construye un edificio que permanecerá en pie durante silos, se dirige a una larga posteridad. Un actor, un bailarín, se dirige solamente a sus contemporáneos. Si perfecciono un motor de [114] avión, mi invención interesará a millones de hombres; si se trata de hacer aprobar actos cotidianos, palabras efímeras, es solamente a mis prójimos a quienes me dirijo. No puedo dirigirme concretamente sino a hombres que existen para mí; y sólo existen para mí si yo creo lazos con ellos, si hago de ellos mi prójimo; existen como aliados, o como enemigos, según que mi proyecto concuerde con el suyo o lo contradiga. Pero, ¿cómo asumiré esa

contradicción misma, puesto que soy yo quien la hago existir, haciéndome tal como me hago?

LA ACCIÓN

[115]

He aquí pues mi situación frente a otro: los hombres son libres, y yo estoy lanzado en el mundo entre esas libertades extrañas. Tengo necesidad de ellas, pues una vez que he superado mis propios fines, mis actos se volverían sobre sí mismos, inertes, inútiles, si no fueran impulsados por nuevos proyectos hacia un nuevo porvenir. Un hombre que sobreviviera solo sobre la tierra a un cataclismo universal, debería esforzarse, como Ezequiel, en resucitar, a la humanidad, o no le quedaría sino morir. El movimiento de mi trascendencia se me aparece como vano desde que lo he trascendido, pero si, a través de otros hombres, mi trascendencia se prolonga siempre más lejos que el proyecto que se forma al presente, no podría jamás superarlo.

Para que mi trascendencia no pudiera absolutamente ser trascendida, sería necesario que la humanidad entera prolongara mi proyecto hacia fines que fueron míos: ¿quién la trascendería [116] entonces? Fuera de ella no habría nadie y ella sería enteramente mi cómplice: nadie me juzgaría. Pero hay que renunciar a esa esperanza los hombres están separados, opuestos. Debo resolverme a luchar.

Pero, ¿por quién lucharé? Mi fin es alcanzar el ser: repitámoslo aún, no se trata aquí de un egoísmo; la idea de interés descansa sobre la idea de un yo hacia el cual el sujeto que yo soy se trascendería, tomándolo como fin supremo. En lugar de que por el proyecto me lance hacia fines

diferentes de un yo que no existe en ninguna parte como dado: buscar ser, es buscar *el ser*, pues *no hay* ser sino por la presencia de una subjetividad que lo devela, y es necesariamente desde el centro de mi subjetividad que me lanzo hacia él. Lucho pues por ser. Lucho por poseer ese juguete, esa joya, por hacer ese viaje, comer esa fruta, construir esa casa. Pero no es todo. Me adorno, viajo, construyo entre los hombres. No puedo vivir encerrada en una torre de marfil. Es el error de teorías tales como el arte por el arte imaginar que un poema o un cuadro es una cosa humana que se basta a sí misma: es un objeto hecho por el hombre, para el hombre. Ciertamente no está hecho para distraer, ni para edificar, no responde a una necesidad que existiera de antemano y que debiera cumplir. Es una superación del pasado, invención gratuita y libre; [117] pero en su novedad, exige ser comprendido y justificado; hace falta que los hombres lo amen, lo quieran, lo prolonguen. El artista no podría desinteresarse de la situación de los hombres que lo rodean. Además está comprometida su propia carne. Lucharé, pues, por que los hombres libres den a mis actos, a mis obras, su lugar necesario.

¿Pero cómo recurrir aquí a la lucha, puesto que es libremente como esos hombres deben acordarme su adhesión? Ciertamente, es absurdo querer obtener por violencia un amor, una admiración espontánea: nos reímos de Nerón queriendo seducir por la fuerza. Deseo que otro reconozca mis actos como válidos, que los convierta en bien suyo retomándolos por su cuenta hacia el porvenir; pero no puedo descontar tal reconocimiento si contradigo de antemano el proyecto de otro: él no verá en mí sino un obstáculo. Hago un mal cálculo si obligo a otro

a vivir en tanto que quisiera morir con el pretexto de que tengo necesidad de una compañía susceptible de justificar mi existencia; vivirá maldiciéndome. El respeto de la libertad de otro no es una regla abstracta: es la condición primera del éxito de mi esfuerzo. Puedo solamente dirigirme a la libertad de otro, no violentarla. Puedo inventar los reclamos más urgentes, esforzándome por cautivarla; pero ella permanecerá libre, haga lo que haga, de responder o no a esos llamados. [118]

Para que se establezca esa relación con otro, es necesario sólo que sean cumplidas dos condiciones. En primer término, es necesario que me sea permitido llamar. Lucharé pues contra aquellos que quieran ahogar mi voz, impedir expresarme, impedirme ser. Para hacerme existir frente a los hombres libres, estaré obligado frecuentemente a tratar a ciertos hombres como objetos. El prisionero matará a su carcelero para ir a encontrarse con sus compañeros. Es una lástima que el carcelero no pueda ser también un compañero; pero sería más lamentable aún para el prisionero no haber tenido jamás ningún compañero.

Por lo tanto, es necesario que tenga frente a mí hombres que sean libres *para mí*, que puedan responder a mi llamado.

En todas las situaciones, la libertad del otro es total, puesto que la situación no es sino para ser superada y la libertad es igual en toda superación. Un ignorante que se esfuerza por instruirse es tan libre como el sabio que inventa una hipótesis nueva. Respetamos igualmente

en todo ser ese libre esfuerzo para trascender hacia el ser; lo que despreciamos son las dimensiones de la libertad. No podemos establecer entre las situaciones humanas ninguna jerarquía moral. Solamente, en lo que me concierne, hay algunas de esas trascendencias que puedo trascender y que se fi-[119]jan para mí en objetos. Hay otras que puedo solamente acompañar o que me superan. Tess d'Uberville ama a Clara; las tres muchachas de la granja que también aman a Clara no trascienden el amor de Tess: con Tess ellas se trascienden hacia Clara. Pero si descubrimos las debilidades de Clara, si no la amamos, aun reconociendo la libertad de Tess, no vemos en su amor sino un objeto extraño. La libertad de otro no existe sino como separada de mí cuando tiende hacia un fin extraño o ya superado. El ignorante que usa su libertad para superar su estado de ignorancia no tiene nada que hacer con el físico que acaba de inventar una teoría complicada. El enfermo que se agota en luchar contra la enfermedad, el esclavo contra la esclavitud, no se preocupan de poesía, ni de astronomía, ni del perfeccionamiento de la aviación; necesitan, en primer término, la salud, el ocio, la seguridad, la libre disposición de sí mismos. La libertad de otro sólo puede hacer algo por mí, si mis propios fines pueden, a su vez, servirles de punto de partida. Es utilizando el útil que he fabricado que otro prolonga la existencia. El sabio no puede hablar sino a hombres que han llegado a un grado de conocimiento igual al suyo; entonces les propone su teoría como base de nuevos trabajos. El otro no puede acompañar mi trascendencia si no está en el mismo punto del camino que yo. [120]

Para que mis llamados no se pierdan en el vacío, necesito cerca de mí hombres listos para escucharme; necesito que los hombres sean mis iguales. No puedo volver atrás, puesto que el movimiento de mi trascendencia me lleva sin cesar hacia adelante, y no puedo marchar solo hacia el futuro; me perdería en un desierto donde todos mis pasos serían indiferentes. Necesito pues esforzarme por crear para los hombres situaciones tales que puedan acompañar y superar mi trascendencia. Necesito que su libertad sea disponible para servirse de mí y conservarla, superándome. Reclamo para los hombres, la salud, el saber, el bienestar, el ocio, a fin de que su libertad reo se consuma en combatir la enfermedad, la ignorancia, la miseria.

De ese modo, es necesario que el hombre se comprometa en dos direcciones divergentes: crea objetos donde encuentra el reflejo fijo de su trascendencia; se trasciende por un movimiento hacia adelante que es su libertad misma; y a cada pasó se esfuerza por atraer los hombres hacia sí. Recuerda al jefe de una expedición que traza para su marcha una ruta nueva, y que sin cesar vuelve atrás para reunirse con los rezagados, corriendo de nuevo adelante para conducir más lejos a su escolta. Sólo que todos los hombres no consienten en seguirlo, algunos se quedan en el lugar, otros se van por vías divergentes; algunos [121] aun se esfuerzan por detener su marcha y la de los que lo siguen. Ahí donde la persuasión fracasa, no queda entonces para defenderse sino la violencia.

En un sentido, la violencia no es un mal, puesto que no se puede nada por ni contra un hombre: engendrar un niño no es crearlo; matar

un hombre, no es destruirlo; no alcanzamos jamás sino la facticidad de otro. Pero precisamente, eligiendo obrar sobre esa facticidad, renunciamos a tomar al otro por una libertad y restringirnos además las posibilidades de expansión de nuestro ser. El hombre que violento no es mi igual, y necesito que los hombres sean mis iguales. El recurso de la violencia suscita tanto menos pera cuando parece tanto menos posible apelar a la libertad del hombre violentado: usamos sin escrúpulo de la fuerza con un niño, con un enfermo. Pero si violento a todos los hombres, estaré solo en el mundo, y perdido. Si hago de un grupo de hombres un rebaño, reduzco a igual condición al reino humano. Y aun, si no oprimo más que a un solo hombre, en él toda la humanidad se me aparece como pura cosa. Si un hombre es una hormiga que se puede aplastar sin escrúpulos, todos los hombres tomados en conjunto no son sino un hormiguero. No se puede pues, aceptar con desaprensión el recurso de la fuerza: es la marca de un fracaso que nada puede com-[122]pensar. Si las morales universales de Kant, de Hegel acaban en optimismo, es porque, negando la individualidad, niegan también el fracaso. Pero el individuo es, el fracaso es. Si un corazón escrupuloso duda largo tiempo antes de tomar una decisión política, no es porque los problemas políticos sean difíciles: es porque son insolubles. Y no obstante, la abstención es también imposible: siempre se actúa. Estamos condenados al fracaso porque estamos condenados a la violencia. Estamos condenados a la violencia porque el hombre está dividido y opuesto a sí mismo, porque los hombres están separados y opuestos entre ellos: por violencia se hace del niño un hombre, de una horda una sociedad. Renunciar a la lucha, sería renunciar a la trascendencia,

renunciar al ser. Pero no obstante, ningún triunfo borrará jamás el escándalo absoluto de cada fracaso singular.

No debemos creer tampoco que el triunfo consiste en alcanzar tranquilamente un fin. Nuestros fines no son jamás sino nuevos puntos de partida. Cuando hemos conducido a otro hasta ese fin, es recién cuando todo comienza. A partir de ahí, ¿adónde irá? No me contento con la idea de que irá siempre a alguna parte: sin mí, también hubiera ido a alguna parte. Quiero que sea mi proyecto el que él prolongue. Cada uno debe decidir hasta dónde su proyecto se extiende sin destruirse. ¿Es recuperado Kant en Hegel? ¿Hu-[123]biera considerado al sistema hegeliano como su negación? Para responder es necesario saber cuál fue a sus ojos la verdad esencial de su filosofía. Pero en todo caso, su proyecto no se entiende hasta el infinito. Si Kant hubiera querido solamente a la filosofía, no hubiera tenido necesidad de escribir. De todas maneras, la filosofía existía: él quería *una* filosofía creada por un desarrollo filosófico que fuera suyo. Queremos ser necesarios en nuestra singularidad, y no podemos serlo sino por proyectos singulares. Dependemos de la libertad de otro: el otro puede olvidarnos, menospreciarnos y utilizar fines que no son los nuestros. Éste es uno de los sentidos de ese "Proceso" descrita por Kafka, al que ningún veredicto da por terminado nunca. Vivimos en estado de aplazamiento indefinido. Ése es también el sentido de las palabras de Blanchot, en *Aminadab:* lo esencial es no perder, pero no se gana jamás. Es en la" incertidumbre y en el riesgo como debemos asumir nuestros actos, y ésa es precisamente la esencia de la libertad. Ella no se decide en vista de un bien que estaría acordado de antemano; no

firma ningún pacto con el porvenir. Si pudiese ser definida por el término hacia el que se dirige, no sería ya libertad. Pero un fin no es jamás un término, permanece abierto al infinito: no es fin sino porque la libertad se detiene, definiendo mi ser singular en el seno del infinito in-[124]forme. Lo que me concierne es sólo alcanzar mi fin, el resto no depende ya de mí. Lo que otro fundará a partir de mí, le pertenecerá y no me pertenecerá. No actúo sino asumiendo los riesgos de ese porvenir; éstos son el reverso de mi finitud y yo soy libre asumiendo mi finitud.

Así el hombre puede actuar, tiene que actuar: solo es trascendiéndose. Actúa en el riesgo, en el fracaso. Debe asumir el riesgo: lanzándose hacia el porvenir incierto, funda con certidumbre su presente. Pero el fracaso no puede asumirse.

CONCLUSIÓN

[125]

"¿Y después?", dice Cineas.

Pido que las libertades se vuelvan hacia mí para necesitar mis actos; pero, ¿la reflexión no puede superar ese acto mismo que pretende justificarme? Los hombres aprueban mi obra: su aprobación se fija a su vez en objeto; ella es tan vana como mi propia obra. ¿No debo concluir que todo es vanidad? Lo que la reflexión me descubre, es que todo proyecto deja lugar a un nuevo problema. Tengo en mí, con respecto a mi proyecto y a mí mismo, una potencia negativa por la cual me aparezco como emergiendo de la nada. Ella me libera de la ilusión de la falsa objetividad; aprendo de ella que no hay otro fin en el mundo que mis fines, ni otro lugar que él que yo haga. Y otros hombres no poseen tampoco los valores a los cuales deseo acceder: si los trasciendo, no pueden nada por mí. Para ser reconocido por ellos es necesario, en primer término, que los reconozca. Nuestras libertades se sopor-[126]tan unas a otras como piedras de una bóveda, pero de una bóveda que no sostienen ningún pilar. La humanidad está enteramente suspendida en un vacío que ella misma crea por su reflexión sobre su plenitud.

Pero puesto que ese vacío no es sino un reverso, puesto que la reflexión no es posible sino después del movimiento espontáneo, ¿por qué acordarle una preponderancia y condenar los proyectos humanos

confrontándolos con la tranquilidad de la nada? La reflexión hace surgir la nada a mi alrededor; pero no la transporta en su seno, no está autorizada a hablar en su nombre ni a juzgar desde su punto de vista la condición humana. Donde hay un punto de vista, ya no es la nada.

Y en verdad no puedo tomar otro punto de vista que el mío.

Un solo y mismo proyecto finito me lanza en este mundo y hacia estos hombres. Si amo a un hombre con un amor absoluto, su aprobación me basta. Si actúo para una ciudad, para un país, me dirijo a mis conciudadanos, a mis compatriotas; si creo lazos reales entre mí y los siglos futuros, mi voz atraviesa los siglos. Ciertamente, de todos modos, es un punto donde mi trascendencia encalla, pero la reflexión no puede superarla. Es hoy que yo existo, hoy que me lanzo hacia un porvenir definido por mi proyecto pre-[127]sente: ahí donde el proyecto se detiene, se detiene también mi porvenir, y si pretendo contemplarme desde el fondo de ese tiempo donde yo no existo, no hago sino fingir, no digo sino palabras vacías: Con relación a la eternidad, un minuto es igual a un siglo, como con relación al infinito, el átomo es igual a la nebulosa. Pero yo no planeo en el infinito ni en la eternidad, estoy situado en un mundo que define mi presencia. No nos trascendemos sino hacia un fin; si precisamente pongo delante de mí mi fin, ¿hacia dónde podré superarlo? ¿Hacia qué trascender un amor exclusivo durante el tiempo en que amo? Cuándo otros hombres se hayan puesto a existir para mí, entonces puedo trascender ese amor. Pero no puedo trascender hacia la nada la totalidad de los hombres que mi proyecto hace existir para mí.

No se puede superar un proyecto sino realizando otro proyecto. Trascender una trascendencia, no es efectuar un progreso, pues esos proyectos diferentes están separados; la trascendencia trascendente puede ser, a su vez, trascendida. Ningún instante me une a lo eterno. Aun el éxtasis y la angustia ocupan un lugar en el tiempo. Son ellos mismos proyectos: todo pensamiento, todo sentimiento es proyecto. Así, fa vida del hombre no se presenta como un progreso, sino como un ciclo. “A título de qué”, dice, y conti-[128]núa su tarea: ese momento de duda o de éxtasis en que todo proyecto me parece vano, lo miro ahora como un acceso de mal humor o una exaltación pueril. Entre esos dos momentos, ¿quién juzgará? No existen juntos sino por un tercer momento que sería necesario juzgar a su vez. Es por eso, sin duda, que se da tanta importancia a la última voluntad del moribundo: no es solo una voluntad entre otras, sino que es en ella donde el agonizante resume toda su vida. Quien quiere continuar afirmando contra la muerte la vida de un amigo querido, prolonga su último momento manteniendo su privilegio. Es sólo cuando me separo del muerto para mirarlo desde afuera, que el último instante se vuelve un, instante entre otros; entonces el muerto está verdaderamente muerto, yo trasciendo igualmente todas sus voluntades.

Somos libres de trascender toda trascendencia, podemos siempre escapar hacia un “más allá”, fiero aun ese más allá está en alguna parte, en el seno de nuestra condición humana; no le escapamos jamás y no tenemos ningún medio de examinarla desde afuera para juzgarla. Sólo ella hace posible la palabra. Es con ella que sé definen el bien y el mal; las palabras utilidad, progreso, miedo, no tienen sentido más que en un

mundo donde el proyecto ha hecho aparecer puntos de vista y fines; suponen ese proyecto y no [129] podrían aplicarse a él. El hombre no conoce nada fuera de sí mismo y no puede aun soñar sino lo humano: ¿a quién pues compararlo? ¿Qué hombre puede juzgar al hombre? ¿En nombre de quién hablaría?